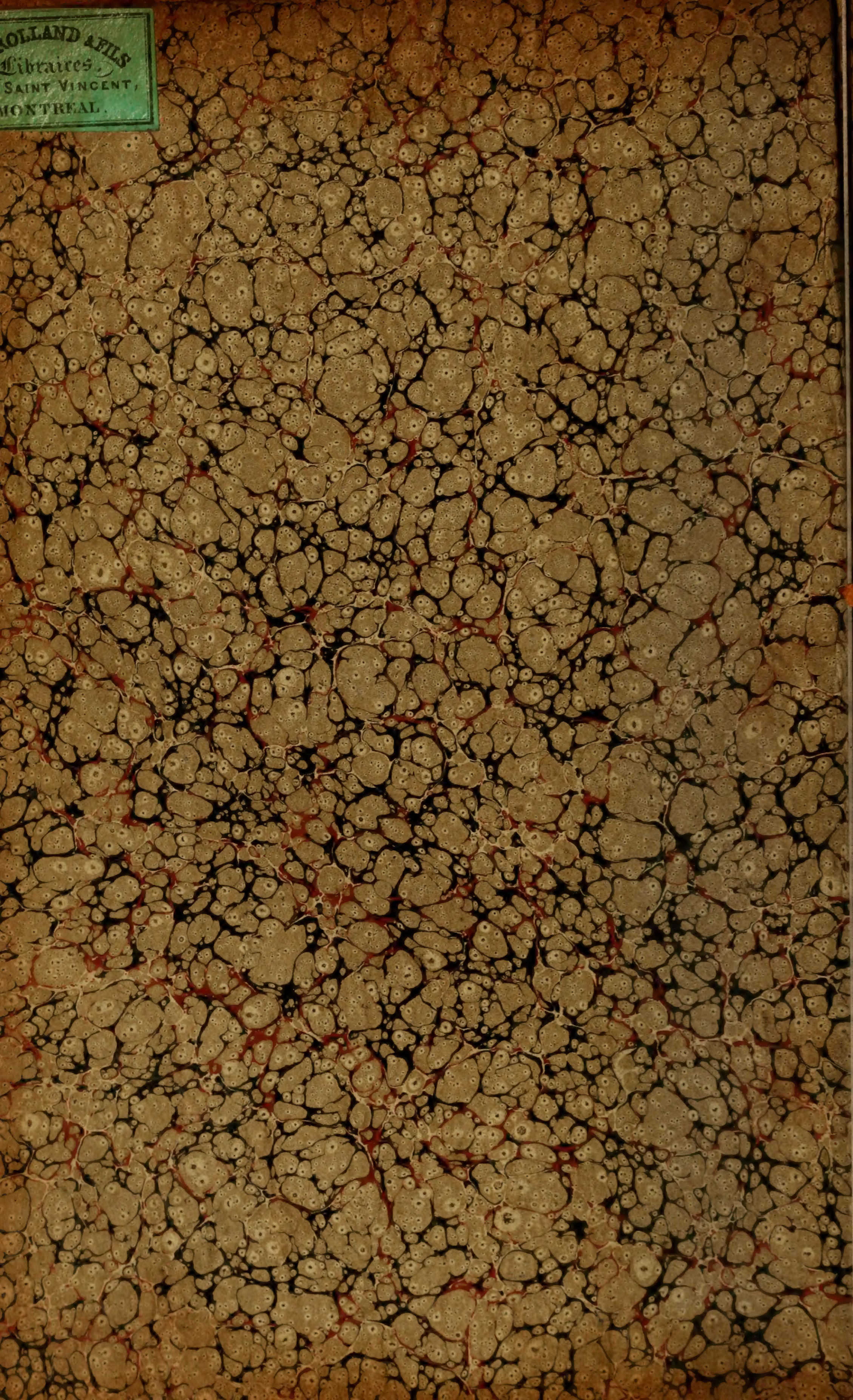



ROLLAND & FILS
Libraires,
SAINT VINCENT,
MONTREAL.



DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME XVI.

CORRESPONDANTS-DÉPOSITAIRES :

EN FRANCE

Agen,	Michel.
Angers,	Barassé.
—	Lainé frères.
Annecy,	Burdet.
Arras,	Brunet.
—	Théry.
Besançon,	Turbergue.
Blois,	Dezairs-Blanchet.
Bordeaux,	Chaumas.
—	Coderc et Poujol.
Bourges,	Dilhan.
Brest,	Lefournier.
Caen,	Chenel.
Carcassonne,	Fontas.
Chambéry,	Perrin.
Clermont-Ferrand,	Dilhan.
Dijon,	Gagey.
Langres,	Dallet.
Lille,	Quarré.
—	Bergès.
Lyon,	Briday.
—	Girard.
—	Josserand.
Le Mans,	Le Guicheux-Gallienne
Limoges,	Ve Dilhan-Vivès.
Marseille.	Chauffard.
—	Crespin.
—	Mingardon.
Meaux,	Leblondel.
Metz,	Rousseau-Pallez.
Montpellier,	Ve Malavialle.
—	Séguin.
Mulhouse,	Perrin.
Nantes,	Mazeau.
—	Libaros.
Nancy,	Thomas et Pierron.
—	Vagner.
Orléans,	Blanchard.
Poitiers,	Bonamy.
Reims,	Raive.
Rennes,	Hauvespre.
—	Verdier.
Rouen,	Fleury.
Toulouse,	Ferrère.
Strasbourg,	Bordes.
Tours,	Cattier.

A L'ÉTRANGER

Amsterdam,	Van Langenhuysen.
Bois-le-Duc,	Bogaerts.
Breda,	Van Vees.
Bruges,	Beyaert-Defoort.
Bruxelles,	Goemaere.
Dublin,	Dowling.
—	James Duffy.
Fribourg,	Herder.
Genève,	Marc Mehling.
—	Duraford.
Gênes,	Fassi-Como.
Liége,	Spée-Zelis.
Leipzig,	Dürr.
Londres,	Burns et Oates.
Louvain,	Desbarax.
—	Peeters.
Madrid,	Bailly-Baillière.
—	Tejado frères.
Milan,	Besozzi.
Rome,	Merle.
Saint-Pétersbourg,	Wolff.
Turin,	Marietti.
Vienne,	Gérold et fils.

Paris. — Typographie Adolphe Lainé, rue des Saints-Pères, 19.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

RÉDIGÉ

PAR LES PLUS SAVANTS PROFESSEURS ET DOCTEURS EN THÉOLOGIE
DE L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE MODERNE

COMPRENANT

1° **LA SCIENCE DE LA LETTRE**, savoir : la philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la géographie sacrée, la critique, l'herméneutique;

2° **LA SCIENCE DES PRINCIPES**, savoir : l'apologétique, la dogmatique, la morale, la pastorale, les catéchèses, l'homilétique, la pédagogique, la liturgique, l'art chrétien, le droit ecclésiastique;

3° **LA SCIENCE DES FAITS**, savoir : l'histoire de l'Église, l'archéologie chrétienne, l'histoire des dogmes, des schismes, des hérésies, la patrologie, l'histoire de la littérature théologique, la biographie des principaux personnages;

4° **LA SCIENCE DES SYMBOLES**, ou l'exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques, et de leurs rapports avec les dogmes de l'Église catholique, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte,

PUBLIÉ PAR LES SOINS

DU Dr WETZER
Professeur de philologie orientale à l'université de Fribourg en Brisgau,

ET DU Dr WELTE
Professeur de théologie à la faculté de Tubingue,

Approuvé par S. G. Mgr l'Archevêque de Fribourg

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR I. GOSCHLER

CHANOINE, DOCTEUR ÈS-LETTRES, LICENCIÉ EN DROIT

TROISIÈME ÉDITION

TOME XVI

MYTHOLOGIE — OZIAS

PARIS

GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS

3, RUE DE L'ABBAYE, 3

1870

APPROBATION

DE

S. G. Mgr HERMANN DE VICARI,

ARCHEVÊQUE DE FRIBOURG,
MÉTROPOLITAIN DE LA PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DU HAUT-RHIN.

« Nous accordons à l'ouvrage intitulé : DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE, publié dans la librairie de HERDER, par les soins de H. J. WETZER et B. WELTE, à Fribourg en Brisgau, notre approbation, vu qu'il ne renferme rien de contraire à la foi et à la morale catholiques, et nous le recommandons le plus chaudement que nous pouvons, en raison de son excellence, aux prêtres et aux laïques. (*Und empfehlen es wegen seiner Vortrefflichkeit auf's Wärmste Priestern und Laien.*) »

† HERMANN,
Archevêque de Fribourg.

Fribourg, le 20 octobre 1854.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

N

NABAJOTH (נְבָיוֹת, Ναβαιώθ) (1), premier né d'Ismaël, petit-fils d'Abraham, dont les descendants sont cités comme un peuple de pasteurs, dans Isaïe (2), à côté de Cédar (3). Josèphe (4), S. Jérôme et tous les interprètes de l'Écriture font descendre de lui les Nabathéens (*Nabathæi*, Ναβαταῖοι), qui se montrèrent bienveillants envers Judas et Jonathan Macabée (5), et dont on atteint le territoire en trois journées de marche, à partir de la mer Morte. Ils appartenaient sans aucun doute au riche peuple marchand de ce nom, auquel Antigone et Démétrius avaient fait la guerre, vers 310 avant Jésus-Christ, pour lui enlever les bénéfices de la route de commerce entre le golfe Persique et la Méditerranée, route rivale de celle de Palmyre. Les recherches précieuses de Quatremère (6) ont établi que ce peuple remarquable, venu comme les Phéniciens de l'embouchure

(1) *Gen.*, 25, 13. I *Paral.*, 1, 18.
(2) 60, 7.
(3) *Voy.* CÉDAR.
(4) *Antiq.*, I, 12, 4.
(5) I *Mac.*, 5, 24 sq., et 9, 35.
(6) *Mémoires sur les Nabathéens*, dans le *Journal asiat.*, 1835, t. XV.

de l'Euphrate, après avoir étendu ses colonies au sud, au nord-ouest et au nord-est, profita surtout de la conquête de Tyr pour participer au commerce que cette ville faisait avec le monde entier; qu'il se procura à Pétra, la vieille capitale des Édomites, un entrepôt pour ses marchandises et une résidence royale dont les ruines encore existantes prouvent l'antique splendeur; et c'est ainsi que s'expliquent les données unanimes d'Artémidor, de Diodore (1), de Strabon (2), de Pline (3), et même de S. Jérôme (4), qui font, de tout le pays situé entre l'Euphrate et la mer Rouge, le territoire des Nabathéens. Lorsque les Romains entrèrent en contact avec eux, ils furent défaits par Pompée (5), et Trajan soumit le tiers de leur territoire, qui devint plus tard la *Palæstina tertia* (6). A mesure que la route vers les Indes fut plus fréquentée, la richesse et la puissance des Nabathéens déchurent, et cela aussi ra-

(1) 2, 48.
(2) 16, 4.
(3) 6, 28; 12, 17.
(4) *Quæst. Hebr. in Gen*
(5) Jos. Flav., *Antiq.*, 14, 3, 6.
(6 Dion Cass., 68, 14.

pidement qu'elles s'étaient élevées, et l'islamisme naissant les trouva pour ainsi dire réduits à leur ancienne résidence en Orient.

Cependant l'identité de ces Nabathéens avec les descendants de l'Ismaélite Nabajoth, que les exégètes admettent généralement, a été révoquée en doute par Quatremère, et Ritter partage son avis (1). Il cherche à prouver que les Nabathéens étaient d'origine aramaïque, et n'étaient pas autre chose que les anciens Babyloniens, parce que les documents arabes distinguent nettement du fils d'Ismaël, نبات, Naboth, نبط, l'habitant des marais babyloniens, comme ils le nomment par mépris, et font de ce dernier un descendant de Mas, fils d'Aram. En attendant, les données arabes sont trop modernes et trop peu sûres pour qu'on puisse bâtir solidement sur elles. Il serait tout aussi possible qu'une partie des Nabathéens, qui, dans tous les cas, demeuraient non loin de Pasitigris avec les Cédaréniens, invités par leur heureuse situation à s'y fixer et à y entreprendre le commerce, fussent devenus infidèles aux mœurs nomades de leurs ancêtres, et par là même l'objet de la haine et de la réprobation du reste de leur tribu.

Étienne de Byzance (2) parle d'une étymologie du mot Nabathéen suivant laquelle ce nom signifierait un enfant adultérin. S. Mayer.

NABATHÉENS. *Voyez* Nabajoth.

NABO (נְבוֹ), ville de la tribu de Ruben (3), occupée plus tard par les Moabites et comptée par ce motif parmi les villes moabites dans Isaïe (4) et Jérémie (5). D'après l'*Onomasticon*, elle était située à huit milles au sud d'Hésebon.

(1) *Arab.*, I, 111-140.
(2) P. 482.
(3) *Nombr.*, 32, 38.
(4) 15, 12.
(5) 48, 1, 22.

Un autre Nabo ou Nébo, suivant la Vulgate, était situé dans la tribu de Juda (1). Néhémie (2) nomme cette ville *l'autre Nébo*, נְבוֹ אַחֵר, pour la distinguer sans doute de la première; Don Calmet pense qu'elle est identique avec *Nobé* (3).

Nébo (נְבוֹ) est aussi le nom d'une montagne du pays de Moab, en face de Jéricho (4), appartenant aux monts Abarim, plus immédiatement au Phasga (5), qui forme une partie des monts Abarim (6). C'est de là que Moïse vit, avant sa mort, la Terre promise.

NABUCHODONOSOR ou *Nébucadnézar*, roi des Chaldéens, destructeur de Jérusalem. Son nom hébraïque est dans l'Ancien Testament נְבוּכַדְנֶצַּר ou נְבוּכַדְנֶאצַּר. Esdras dit נְבוּכַדְנֶצּוֹר (7); on lit dans Jérémie et Ézéchiel (8) נְבוּכַדְרֶאצַּר et une fois נְבוּכַדְרֶאצּוֹר (9). À la première forme se rattache le Ναβουχοδονόσορ des Septante, un peu plus riche en voyelles, et le Ναβουχοδονόσορος de Josèphe; à la dernière forme, le Ναυοκοδρόσορος ou Ναβοκοδρόσορος de Strabon (10), le Ναβουκοδρόσορος de Mégasthène, le Ναβουκοδρόσσορος d'Alexandre Polyhistor (11), et le *Nabucodrossor* d'Eusèbe (12).

Les savants interprètent différemment le sens de ce nom; Gésénius (13) en donne probablement la meilleure étymologie.

(1) *Esdr.*, 2, 29; 10, 43.
(2) 7, 33.
(3) *Voy.* Nobé.
(4) *Deut.*, 32, 49; 34, 1.
(5) *Ibid.*, 34, 1.
(6) *Voy.* Abarim.
(7) *Esdr.*, 2, 1.
(8) Cf. Gesenius, *Thesaurus philol. critiq. linguæ Hebrææ*, II, 840.
(9) *Jérém.*, 49, 28.
(10) XV, 1, 6.
(11) Cf. Eusèbe, *Chron. Armen.*, éd. Aucher, I, 44, 58 sq.
(12) L. c., p. 55.
(13) *Thesaurus*, l. c.

Du reste ce nom se trouve aussi séparé dans les manuscrits ; on y lit נבוכד נצאר, ou נבכד נאצר, et plus souvent dans le Talmud נבוכד נצר.

Josèphe nomme le père et le prédécesseur de Nabuchodonosor tantôt Nabopolassar (1), tantôt Nabuchodonosor (2), qui est aussi le nom que lui donne le livre de Tobie (3), ce qui fait qu'on désigne parfois le roi dont nous nous occupons sous le nom de Nabuchodonosor II.

Du vivant de son père il fut chargé d'une expédition dans l'Asie orientale, expédition dont d'ailleurs on ne connaît pas bien les motifs. Bérose dit, dans Josèphe (4) : Ἀκούσας δὲ ὁ πατὴρ αὐτοῦ Ναβουχοδονόσορος ὅτι ὁ τεταγμένος σατράπης ἔν τε Αἰγύπτῳ καὶ τοῖς περὶ τὴν Κοίλην Συρίαν καὶ τὴν Φοινίκην τόποις ἀποστάτης αὐτοῦ γέγονεν, οὐ δυνάμενος αὐτὸς ἔτι κακοπαθεῖν, συστήσας τῷ υἱῷ Ναβουχοδονοσόρῳ ὄντι ἐν ἡλικίᾳ μέρη τινὰ τῆς δυνάμεως ἐξέπεμψεν ἐπὶ αὐτόν. Nabuchodonosor rencontra, près de Circésium, Pharaon Néco avec son armée, lui livra bataille, le vainquit, et s'empara, à la suite de cette victoire, de toute la Syrie, jusqu'à Péluse.

Il vint à Jérusalem, assiégea la ville, et rendit tributaire le roi Joakim, qui avait été institué par Pharaon Néco. Il pensa alors à humilier les Égyptiens jusque dans leur propre pays ; mais la nouvelle de la mort de son père l'obligea de revenir en toute hâte à Babylone, où il emmena de nombreux prisonniers appartenant aux peuples qu'il venait de soumettre, notamment beaucoup de Juifs de haute naissance, parmi lesquels Daniel et ses compagnons, en même temps qu'il emporta une partie des vases du temple et un immense butin (1).

Trois ans plus tard Joakim se révolta et refusa le tribut. On vit alors, sans doute à l'instigation de Nabuchodonosor, les peuples belliqueux voisins de la Palestine s'élever contre Juda, et enfin Nabuchodonosor lui-même parut à la tête de son armée devant Jérusalem. Joakim était mort, et son fils Joachin lui avait succédé. Ce prince fut obligé de se soumettre et fut emmené à Babylone avec un grand nombre de Juifs des plus considérés, parmi lesquels se trouvait Ézéchiel, tandis que son frère était élevé à sa place sur le trône de Judée (2). Celui-ci demeura naturellement sous la suzeraineté des Chaldéens et dut payer un tribut à Nabuchodonosor. Il s'exécuta pendant neuf ans ; au bout de ce temps il refusa le tribut, parce qu'il comptait sur l'appui des Égyptiens. Nabuchodonosor revint une troisième fois à la tête d'une armée formidable et assiégea Jérusalem ; mais il leva le siége à l'approche d'une armée d'Égyptiens, marcha contre ces derniers, les refoula dans leur pays, reprit le siége interrompu (3), et s'empara de Jérusalem au bout d'un an et demi d'efforts, la onzième année du règne de Sédécias (4).

Nous renvoyons aux articles Daniel (5) et Cantique des trois adolescents (6) quant aux rapports de Nabuchodonosor avec Daniel et ses compagnons, et à leur destinée à la cour de Babylone durant le règne de ce prince.

Après la ruine de Jérusalem Nabuchodonosor voulut conquérir la ville de

(1) *C. Apion.*, 1, 19.
(2) *Ant.*, X, 11, 1.
(3) 14, 15.
(4) *Ant.*, X, 11, 1.

(1) IV *Rois*, 24, 1 sq. *Dan.*, 1, 1 sq.
(2) *Voy.* Joakim et Joachin.
(3) *Jérém.*, 37, 7 sq. Jos., *Ant.*, X, 7, 3.
(4) *Voy.* Captivité, t. IV, p. 17 ; Hébreux, t. X, p. 329.
(5) T. VI, p. 64.
(6) T. III, p. 512.

Tyr; mais au bout de treize années de siége il fut obligé de se retirer sans avoir pu atteindre son but; du moins il n'est dit nulle part que Tyr fut conquis par ce roi, quoique Ézéchiel dise expressément que ni Nabuchodonosor ni son armée ne reçurent de récompense pour le service qu'il avait rendu au Seigneur *à la prise de Tyr* (1). Josèphe raconte que, la cinquième année après la ruine de Jérusalem, Nabuchodonosor entreprit une expédition contre l'Égypte et soumit le pays (2). Cette donnée s'accorde avec Ézéchiel, suivant lequel Jéhova dit qu'il veut donner l'Égypte à Nabuchodonosor, roi de Babylone, en récompense du service qu'il lui a rendu en prenant Tyr (3). D'après Mégasthène (4) et Strabon (5) Nabuchodonosor serait venu jusqu'aux colonnes d'Hercule, se serait distingué encore plus que ce héros par ses exploits, et aurait acquis une plus grande renommée parmi les Chaldéens que le fils de Sémélé lui-même parmi les Grecs. Il faut, dans tous les cas, que son règne ait été fécond en exploits de tous genres. Outre qu'il agrandit son royaume par ses conquêtes, il assura sa puissance au dedans, fortifia et embellit sa capitale, d'après la description qu'en donne Bérose (6). Son règne dura quarante-trois ans (7), et se termina, non par la transformation dont parle Daniel, 6, 22, 30, comme semblerait l'indiquer une assertion qu'Eusèbe tire d'Abydène (8), mais par une simple maladie, Nabuchodonosor étant depuis longtemps délivré de la situation dont parle Daniel et ayant repris les rênes du gouvernement (1). Il faut, par conséquent, que le récit d'Eusèbe, parlant de cette mort instantanée, ne se rapporte pas à la transformation que le roi de Babylone avait subie, ou que la donnée sur le changement opéré dans la succession au trône repose sur une erreur.

WELTE.

(1) *Éz.*, 29, 18.
(2) *Ant.*, X, 9, 7.
(3) *Éz.*, 29, 19 sq.
(4) Dans Jos., *Ant.*, X, 11, 1; *c. Apion.*, I, 20.
(5) *Géogr.*, XV, 1, 6. Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 41.
(6) Dans Josèphe, *c. Apion.*, I, 19. Cf. Jahn, *Archéol. bibl.*, II, 1, p. 213.
(7) Bérose, dans Jos., *c. Apion.*, I, 20. Alexandre Polyh., dans Eusèbe, *Chron. Armen.*, I, 44.
(8) *Præp. ev.*, IX. 41.

(1) *Dan.*, 6, 23, 31-34.

NABUZARDAN (נְבוּזַרְאֲדָן, prince-seigneur de Nébo, נְבוֹ = ܢܒܘ, Mercure, *Mercurius dux dominus, i. e. dux cui Mercurius favet* (2)? ou plutôt prince-seigneur, institué par Mercure), chef des gardes du corps (רַב טַבָּחִים, *præfectus carnificum*) de Nabuchodonosor. Ces chefs (la Vulgate les nomme *principes militiæ*) n'étaient pas nécessairement des généraux dans le sens strict, placés à la tête de grands corps d'armée; ils faisaient, avec la garde qu'ils commandaient, partie de l'entourage immédiat du roi, qu'ils devaient défendre. Dans les représentations des batailles et des expéditions guerrières qu'on voit sur les monuments égyptiens, on distingue ces gardes à leurs costumes particuliers, à leurs armes spéciales; ils sont toujours aux côtés du roi. C'est ce qui explique pourquoi Nabuzardan n'est pas cité parmi les généraux et les grands de l'armée chaldéenne qui firent leur entrée dans Jérusalem conquise (3), attendu qu'il se trouvait à Ribla, auprès de Nabuchodonosor. Le roi n'avait fait qu'ouvrir en personne le siége de Jérusalem (4), puis il avait établi son quartier général à Ribla, parce qu'on assiégeait en même temps que Jérusalem les

(2) Gésénius, *Thes.*, s. v.
(3) *Jérém.*, 39, 3.
(4) IV *Rois*, 25, 1.

villes fortes de Lachis et d'Azéca (1). Les chefs de la garde jouissaient de la confiance la plus illimitée de leur roi ; ils étaient chargés des affaires les plus importantes et représentaient alors leur maître comme un *alter ego*. C'est avec ces pleins pouvoirs que nous voyons agir Nabuzardan dans Jérusalem, qu'il rase au niveau du sol, dont il fait emmener le peuple en captivité, tandis qu'il prépose un gouverneur de la ville pour le reste des habitants et délivre de sa prison le prophète Jérémie (2), qu'il invite à se rendre à la cour de Nabuchodonosor, sans cependant l'y contraindre, d'après l'ordre que lui avait donné le roi de se conduire en toutes choses suivant l'avis de Jérémie (3).

SCHEGG.

NACK (CHARLES-ALOYSE), né le 11 novembre 1751 à Holzheim, près de Dillingen, en Souabe, fut élevé chez les Jésuites de Dillingen, de 1762 à 1769. Il entra alors dans le couvent des Bénédictins de Néresheim, étudia la théologie, de 1772 à 1775, à Dillingen et à Freysing, lorsque l'ordre des Jésuites eut été aboli. Il fut ordonné prêtre à Augsbourg, le 23 septembre 1775, et fut chargé d'enseigner dans son couvent la grammaire, la rhétorique, la philosophie, la théologie et le droit canon. En 1786 il fut nommé prédicateur de la cour du duc, à Stuttgart ; mais il fut rappelé dans son couvent à la mort de l'abbé, en 1787, et chargé de la direction des écoles rurales et de l'éducation des jeunes ecclésiastiques. Il devint successivement curé, sous-prieur, prieur, grand-cellérier, jusqu'au moment de la sécularisation. L'abbaye de Néresheim ayant été transformée en *lycée Carolin*, Nack y enseigna la religion et l'histoire, en même temps qu'il dirigea toutes les écoles du territoire de Dischingen et de Néresheim. Mais le lycée succomba à son tour dans la tourmente de l'époque, et le 19 décembre 1807 Nack fut mis à la tête de la cure de Druisheim, en Souabe. Il y vécut encore quelque temps, se consacrant tout entier à ses ouailles et à ses études.

Outre une savante thèse intitulée *Idea Religionis catholicæ, per modum thesium ex universa theologia et jure canonico*, 1775, et l'*Histoire abrégée de l'abbaye bénédictine de Néresheim*, 1792, il publia divers opuscules scolaires, ascétiques, des livres de prières, des sermons, qui sont pratiques, populaires, et furent parfaitement accueillis.

Cf. Waitzenegger, *Lexique des Savants et des Écrivains*, t. II, p. 29-31.

HAAS.

NADAB, second roi d'Israël, fils de Jéroboam, monta sur le trône la seconde année d'Asa, roi de Juda, et régna deux ans (959-957 avant Jésus-Christ) (1). « Il fit le mal devant le Seigneur et marcha dans les voies de son père et dans son péché, et y fit tomber Israël. » Mais Baasa, fils d'Ahia, de la maison d'Issachar, l'assassina à Gabbathon, ville des Philistins, que Nadab assiégeait. Ce crime eut lieu la 3e année d'Asa. Monté sur le trône, Baasa poursuivit toute la maison de Jéroboam et n'en laissa pas survivre une âme, conformément à la parole qu'avait dite le Seigneur par la bouche de son serviteur Ahias (2), pour punir Jéroboam de ses péchés (3).

NADAB et *Abiu*, fils d'Aaron (4), que Dieu punit de mort, Lév. 10.

NAHUM (נַחוּם, de נחם, consolateur ; LXX, Ναούμ) est le septième des douze

(1) *Jérém.*, 34, 7.
(2) *Voy.* JÉRÉMIE.
(3) *Jérém.*, 39, 11 sq.

(1) *Voy.* HÉBREUX, t. X, p. 326.
(2) III *Rois*, 14, 10.
(3) *Ibid.*, 15, 25.
(4) *Voy.* AARON.

petits Prophètes. On sait peu de chose de sa vie.

L'inscription de son livre désigne Elcès comme sa patrie ; car il n'y a pas de doute que אֶלְקֹשִׁי, comme par exemple תִּשְׁבִּי (Thesbite), עֲנְתֹתִי (Anathotite), indique non la famille, mais le lieu de naissance ou le domicile (1).

Mais les savants ne sont pas d'accord sur le lieu où était situé cet Elcès. Les uns y voient un petit bourg de Galilée sur le bord oriental du Jourdain, et s'appuient sur des données des Pères, principalement sur S. Jérôme, qui, dans son prologue au *Comment.* sur Nahum, dit : *Porro quod additur : Naum Elcesæi, quidam putant Elcesæum patrem esse Naum, et, secundum Hebræam traditionem, etiam ipsum prophetam fuisse ; quum Elcesi usque hodie in Galilæa viculus sit, parvus quidem et vix ruinis veterum ædificiorum indicans vestigia, sed tamen notus Judæis, et mihi quoque a circumducente monstratus.* Les autres pensent que c'est le bourg assyrien Elkosch, القوش, sur le bord oriental du Tigre, à trois lieues de Ninive, où l'on montre encore un tombeau de Nahum ; Nahum, dans ce cas, serait un exilé, né en Assyrie, d'une famille appartenant à l'une des anciennes dix tribus (2).

Cependant la première opinion a en sa faveur l'ancienneté et la plus grande authenticité des témoins qui parlent en ce sens, et de plus ce fait qu'il y eut en Galilée un endroit nommé, d'après Nahum, *Capharnaum*, c'est-à-dire village de Nahum (3), qui sans doute n'est pas identique avec l'Elcès de S. Jérôme, mais qui fut peut-être ainsi nommé pour avoir été la résidence ordinaire du prophète, et dans tous les cas indiquerait que la Galilée était la patrie de Nahum.

(1) Cf. Knobel, *Prophétisme*, II, 207.
(2) Knobel, l. c.
(3) *Voy.* CAPHARNAUM.

D'autres données des Pères, par exemple que Nahum aurait prédit la destruction de Ninive par l'eau et le feu, que Nahum est enseveli à Bégabar (1), ne présentent aucune certitude.

Le LIVRE DE NAHUM renferme la menace de la ruine de l'Assyrie et de sa capitale, Ninive. Le prophète dépeint d'abord en général l'intérêt que Dieu porte à son peuple, sa colère contre les ennemis de la race élue, contre les Assyriens qui accablent le peuple de Dieu, et il les menace d'une manière générale (2).

Puis il décrit l'expédition formée contre la capitale de l'Assyrie, le siége, la conquête, le pillage et la ruine de Ninive, la fuite et la captivité de ses habitants, juste expiation des malheurs dont les Assyriens ont accablé d'autres nations (ch. 2, 2-14). Au moment où la description semble terminée, le prophète prend un nouvel élan, reprend son sujet d'une autre manière et sous une autre face, et insiste surtout sur les motifs de l'épouvantable catastrophe de cette puissante capitale, sur la rapidité de sa conquête et de sa ruine, et le mépris et les sarcasmes qu'elle inspire aux autres nations (ch. 3). On voit par là que la menace que fait Nahum à Ninive forme un ensemble et offre un caractère spécial. Quoique le troisième chapitre décrive à peu près la même chose, quant au fond, que le second, il est impossible de n'y voir qu'une répétition du second chapitre ou qu'une description inutile et superflue après celle du premier.

On n'a, par conséquent, pas non plus de motif d'admettre, avec Bertholdt, que le livre est composé de trois morceaux qui avaient paru successivement les uns

(1) Cf. Carpzov, *Introductio ad libros canonicos*, etc., III, 386 sq.
(2) 1, 2-2, 1.

après les autres, de telle sorte qu'en rédigeant le premier le prophète ne pensait pas encore au suivant et ne songeait pas au troisième en écrivant le second (1).

On peut reconnaître d'après son contenu la date de ce livre. D'abord il est clair que, au temps où cette menace fut prononcée, le royaume d'Assyrie existait encore avec Ninive, sa capitale ; or Ninive fut détruite en 625 avant Jésus-Christ, et, par conséquent, la prophétie remonte à une date antérieure, et de beaucoup, puisqu'elle annonce un événement très-éloigné.

D'un autre côté il ressort des passages 1, 12 et 2, 1, que le royaume de Juda était déjà opprimé par les Assyriens; or ce malheur n'eut lieu qu'une fois, par l'invasion des Assyriens, sous Sennachérib, au temps d'Ézéchias, alors que Jérusalem même fut en péril d'être conquis. Ce fait est donc un événement passé pour le prophète.

Enfin il dit, 3, 8-11, que Ninive peut contempler sa destinée dans celle de No-Amon (Thèbes), en Égypte. De même que cette ville, malgré ses fortifications formidables, malgré sa puissance, ne pourra éviter sa ruine, de même l'immense puissance des Assyriens ne pourra sauver l'empire et sa capitale. Or la conquête de No-Amon par les Assyriens, durant laquelle les Éthiopiens assistèrent les Égyptiens, n'eut lieu qu'une fois ; elle fut le dernier acte de la guerre, qui avait commencé par le siége d'Asdod (2). Cette conquête et cette invasion paraissent, dans le discours de Nahum, des événements récents, encore frais dans la mémoire du peuple, et par conséquent le discours ne peut pas appartenir à un temps très-postérieur à cette invasion, qui eut lieu la quatorzième année du règne d'Ézéchias (1). D'après cela Nahum semble un contemporain d'Ézéchias et d'Isaïe.

Au point de vue littéraire, le discours de Nahum est un des plus beaux de ceux des Prophètes hébreux que l'Ancien Testament ait conservés. On n'a jamais attaqué son authenticité ; on a tenu seulement comme peu authentique la première moitié de l'inscription, מַשָּׂא נִינְוֵה (2), mais par des motifs tout à fait insuffisants.

Voir Hitzig, *les Petits Prophètes*, p. 215.

WELTE.

NAÏN (Ναΐν, Luc, 7, 11 ; ܢܐܝܢ, Peshito, נָאוֹת = pacages, plaines), connu par la résurrection du fils unique d'une veuve, était autrefois une ville, et n'est plus qu'un misérable village avec quelques restes d'anciens bâtiments, mais qui a conservé son nom primitif. Naïn est en Galilée, dans la province actuelle de Nablus, d'après S. Jérôme à deux milles sud du Tabor.

NANGIS (GUILLAUME DE), moine de Saint-Denis, mort vers 1302, se distingua par son application, son exactitude, sa clarté et un style assez bon pour son temps, parmi les écrivains de l'abbaye de Saint-Denis qui avaient la charge de conserver les chroniques des faits et gestes des rois de France, et qui formaient l'institut des historiographes du roi. Il se rattacha avec soin et succès à ses prédécesseurs, les rédacteurs anonymes de la Chronique de Saint-Denis, *Chronicon S. Dionysii*, et des *Gesta Dagoberti* ; à l'abbé Suger (*lib. de Gest. Ludov. VI*) ; au moine Rigord (*Gesta Philippi Augusti*), etc., etc.

Son principal ouvrage est un *Chronicon ab orbe condito* jusqu'en 1300.

(1) *Introd.*, IV, 1661.
(2) *Is.*, 20, 1. Cf. Gésénius, *Comment. sur Is.*, p. 642.

(1) *Is.*, 36, 1.
(2) Bertholdt, *Introd.*, IV, 1659. De Wette, *Introd.*, p. 336.

La meilleure édition de cette chronique est celle de d'Achery, *in Spicil.* Cependant il ne la réimprima qu'à partir de 1113, parce que la partie qui précède n'appartient pas réellement à G. de Nangis.

Deux moines anonymes de Saint-Denis continuèrent la chronique de Nangis jusqu'en 1368; la continuation du premier renferme, dit d'Achery, *multa singularia;* le second continuateur avait un style passablement rude et barbare; mais il s'excuse en disant qu'il n'avait pu de son temps trouver de maître de grammaire. Outre cette chronique Guillaume rédigea une *Chronique des rois de France,* la *Vie de S. Louis et de son fils, Philippe le Hardi.*

Voir d'Achery, *in Spicileg.;* Dupin, *Bibl.*, XI. Cf. l'article SAINT-DENIS.

SCHRÖDL.

NANTES (ÉDIT DE). *Voyez* HUGUENOTS.

NAOGEORGUS (THOMAS), philologue et prédicateur luthérien, s'appelait de son vrai nom Kirchmeyer, Kirchbauer ou Neubauer, et traduisit, suivant la mode du temps, son nom en grec. Né en 1511 à Straubing, dans la basse Bavière, il devint, vers 1536, curé luthérien de Sulza, et en 1541 de Kahla, en Thuringe. Soupçonné de zwinglianisme et invité à rétracter la doctrine de l'inamissibilité de la grâce et du salut qu'il avait prêchée, il quitta secrètement Kahla et se rendit à l'armée de la confédération de Smalkalde, où il remplit pendant quelque temps les fonctions de prédicateur, au grand chagrin de son adversaire, Gaspard Aquila, qui craignait que sous ce guide hérétique l'armée ne subît des revers. En quittant l'armée des confédérés Naogeorgus se rendit à Augsbourg, n'y demeura pas longtemps et gagna Kaufbeuern, où il devint prédicateur en 1546. Cette place ne lui plaisant pas, il se tourna vers Kempten; de là il alla à Stuttgart et y devint pasteur en 1551. Destitué de ces fonctions à cause de ses opinions zwingliennes, il fut chargé de la cure d'Esslingen et la perdit comme la précédente, pour avoir accusé du haut de la chaire trois femmes de sorcellerie, leur avoir fait subir la question, et s'être à ce sujet disputé avec le conseil de la ville. Il mourut en 1563, pasteur à Wisenloch, dans le Palatinat.

Naogeorgus rendit des services au protestantisme par ses poésies satiriques, qu'il nommait tragédies, et qui étaient dirigées contre l'Église catholique et le Pape; aussi était-il en grande considération auprès de Luther, de Mélanchthon et des théologiens de Wittenberg.

Cependant, comme il se mit de bonne heure à mépriser ces grands docteurs du luthéranisme, ayant adopté les opinions de Zwingle et professé la doctrine de l'inamissibilité de la grâce et du salut, « car, disait-il, le Saint-Esprit ne s'envole pas comme un pigeon d'un pigeonnier, » il perdit peu à peu la faveur des réformateurs luthériens; Mélanchthon, qui lui demeura le plus longtemps attaché, le nommait, en 1544, un enragé, qui s'était fait des amis par la crainte qu'inspiraient ses satires. Le plus grossier de ces infâmes libelles porte le titre de *Regnum Papisticum, carmine heroico*, l. IV, *quibus omnes fere totius Papatus ritus et cæremoniæ universaque religio describitur*, Basil., 1553.

Le landgrave de Hesse le fit traduire en allemand, et il fut réimprimé quatre ou cinq fois en peu d'années. D'autres pamphlets de ce genre sont: *Tragœdiæ quinque*, *Pammachius*, *Mercator*, *Incendia*, *Hamanus*, *Hieremias*, — *Epitome eccles. dogmatum carmine heroico*, l. V, etc. Voyez le catalogue de ses écrits dans Jöcher, *Lexique des*

Savants, et Kobolt, *Lexique des Savants bavarois*.

Voir Döllinger, *Réforme*, t. II.

SCHRÖDL.

NAPLES, FIEF DES NORMANDS. La noblesse normande de France, fidèle aux usages de l'antique Germanie, aimait les aventures et cherchait souvent du service militaire en pays étranger.

Appelés par des seigneurs de la Pouille, en 1017, des Normands de France vinrent dans le sud de l'Italie, où ils se rendirent bientôt indispensables en servant un seigneur contre un autre, un prince contre un autre prince, en faisant des conquêtes aux dépens des Sarrasins et des Grecs et en fondant rapidement plusieurs comtés à leur profit. Les Papes, voyant les États de l'Église menacés par ces habiles conquérants, qui déjà avaient mis la main sur les domaines de l'Église romaine en Calabre et en Apulie, et lui disputaient, au nom des princes lombards, Pandolph III et Landoph VI, le territoire de Bénévent, concédé au Pape Léon IX par l'empereur, en retour de l'évêché de Bamberg, attaquèrent les Normands. Léon prit l'initiative; il fut vaincu et fait prisonnier. Toutefois les Normands vinrent au-devant de lui dans l'attitude la plus respectueuse et l'accompagnèrent jusqu'à Bénévent, où il se réconcilia et se mit d'accord avec eux, en leur donnant l'investiture de toutes les conquêtes qu'ils avaient déjà faites et de toutes celles qu'ils feraient à l'avenir, en Calabre et en Sicile, sur les Sarrasins. Après la mort de Léon IX (✝ 1054) la Pouille normande s'accrut notablement sous la main habile, hardie et heureuse du comte Robert Guiscard et de son frère Roger. En même temps les rapports des Normands et des Papes prirent une tournure favorable; les Papes tenaient à conserver des relations amicales avec ces audacieux capitaines, sur lesquels, en cas de besoin, ils pouvaient s'appuyer. C'est pourquoi, en 1059, le Pape Nicolas II donna au comte Robert Guiscard le titre de duc de la Pouille et des Calabres, ou l'y confirma, et lui imposa, en retour de ce duché et de la Sicile une fois conquise, un tribut annuel. Robert, de son côté, restitua les conquêtes faites sur le patrimoine de Saint-Pierre, prêta serment de fidélité au Pape, et s'engagea à protéger le Saint-Siége, ses possessions et la liberté des élections pontificales. Tandis que d'un côté Robert achevait ses conquêtes sur la terre ferme, et recevait, en 1080, du Pape Grégoire VII, l'investiture de la province de Bénévent (sauf la ville de ce nom), d'un autre côté le frère de Robert, Roger, conquérait, en 1061-1090, la Sicile, obtenait de son frère Robert la moitié de la Calabre (1062), se faisait investir, en 1063, par le Pape Alexandre II, du royaume de Sicile, et était nommé, en 1098, par le Pape Urbain II, légat apostolique (1). Robert le Jeune, ayant reçu en fief du Pape Honorius II, en 1138, l'Apulie et la Calabre, obtint de l'antipape Anaclet II la concession du titre de roi de Sicile et l'investiture de la principauté de Capoue et du duché de Naples (1130). Mais en 1137 il perdit presque toutes ses possessions de terre ferme, conquises par l'empereur Lothaire II et le Pape Innocent II, fut excommunié, au concile de Latran de 1139 (2), comme le principal fauteur du schisme, et bientôt après relevé de la sentence d'excommunication, parce qu'il renonça au schisme et reconnut Innocent II comme Pape légitime. Il reçut, en retour, l'investiture du royaume de Sicile et des duchés de la Pouille, des Calabres et de Capoue. Roger s'étant

(1) *Voy.* MONARCHIA SICULA.

(2) *Voy.* LATRAN (conciles de).

également emparé du duché de Naples et du territoire des Marses, son successeur, Guillaume Ier, les reçut en fief du Pape Adrien IV, en 1156. C'est ainsi que naquit et se développa la suzeraineté du Saint-Siége sur Naples et la Sicile, suzeraineté qu'il revendiqua toujours comme un de ses droits acquis.

Lorsqu'au siècle dernier la philosophie politique des encyclopédistes se fut emparée de l'opinion publique par l'influence du savant Beccaria (1), auteur du livre *dei Delitti e delle Pene*, de Filangiéri (2), auteur de la *Scienza della Legislazione*, et du ministre Tannucci (3), la suzeraineté du Pape fut abolie comme une usurpation du moyen âge, nom qu'on donnait alors à tous les droits du Saint-Siége. Ferdinand IV, roi de Naples, déclara, au moment où, en 1777, on remettait, suivant l'usage, la haquenée au Pape, en signe de l'antique lien féodal, que ce n'était qu'une pure cérémonie observée par respect pour les Apôtres S. Pierre et S. Paul. En 1788 la haquenée ne fut plus présentée.

Deux ans après intervint entre Naples et Rome un accord en vertu duquel la haquenée ne serait plus offerte, le roi de Naples cesserait d'être vassal du Saint-Siége, mais payerait, à chaque changement de règne, la somme de 500,000 ducats au Pape.

SCHRÖDL.

NAPLES (ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE DE). *Voyez* ITALIE.

NAPLES ou **NÉAPOLIS**, situé sur le golfe du Strimon, *sinus Strimonicus*, au bord de la mer Égée, est cité par Hérodote et Scylas comme une ville opulente, sous le nom de *Dathos* ou *Dathon*. Elle avait un port excellent et était d'une haute importance à cause des mines d'or de ses environs. Durant la guerre persique les Athéniens s'emparèrent de la ville et des mines, et lui donnèrent, à ce qu'il semble, le nom de Néapolis. Mais ayant bientôt après établi leur principal entrepôt à Amphipolis, situé plus à l'ouest sur le Strimon, Néapolis déchut de son ancienne splendeur. Elle reprit une nouvelle importance par la fondation de Philippes, qui n'en était éloignée que de douze milles romains. Naples devint dès lors le port de Philippes. Cependant ce ne fut jamais une grande ville. C'est là que S. Paul, durant son second voyage, aborda pour la première fois le continent européen, Act., 16, 11.

Voyez MACÉDOINE. Sur *Naples* en Palestine, *voyez* SICHEM.

NAPOLÉON, *ses rapports avec l'Église. Voyez* CONCORDATS, t. V, p. 120; CONSALVI, t. V, p. 229, et la note; FRANCE (*organisation actuelle de l'Église cath. en*), t. IX, p. 96, et PIE VII.

NAPPE. *Voyez* MAPPA.

NARTHEX. L'ancienne basilique chrétienne avait trois parties : le πρόναος (*vestibulum, porticus*), le portique, le vestibule ; le ναός (*ecclesiæ navis*), la nef, le vaisseau de l'église, et le βῆμα (*suggestus, absis, presbyterium*), le sanctuaire, l'abside, le presbytère. Le πρόναος consistait en un portique soutenu par deux colonnes, ou, dans les églises plus grandes, en un portique à plusieurs colonnes formant un quadrilatère. Au milieu de cet espace se trouvait une fontaine, dans laquelle les fidèles se lavaient les mains. C'est là aussi que se tenaient les pénitents (*flentes*) auxquels leurs péchés interdisaient l'entrée de la basilique.

Lorsqu'on avait dépassé le portique on arrivait encore à un vestibule qui menait aux portes de l'église, et souvent directement à la nef même. Dans

(1) Né en 1735 à Milan, † 1793.
(2) Né en 1752 à Naples, † 1788.
(3) Né en 1698 en Toscane, † 1783.

le premier cas le vestibule était séparé de l'intérieur de l'église par une muraille; dans le second cas il répondait à cette portion de nos églises qui précède les bénitiers, et qui est souvent séparée encore de la nef par une grille. Cet espace appartenait déjà à l'enceinte sacrée et était destiné aux pénitents qui avaient le droit d'entrer dans l'église, *audientes*, aux pèlerins, aux étrangers, aux catéchumènes. On l'appelait νάρθηξ, *ferula*, narthèce, probablement à cause de sa forme allongée comme la baguette du νάρθηξ, arbrisseau ombellifère ayant une tige légère, médulleuse, qui servait de canne, de mesure, de verge, et était surtout en usage dans les écoles pour fustiger les élèves (comme le jonc d'Espagne).

Voir Schnaase, *Histoire des Arts plastiques*, III, 33 et 137; Pellicia, I, 129.

SCHEGG.

NATALIS ALEXANDER, ou plutôt NOEL ALEXANDRE, naquit le 19 janvier 1639 à Rouen. Ses parents, d'une condition moyenne, le confièrent aux Dominicains de cette ville, et dès le 9 mai 1655 il entra dans leur ordre. On l'envoya à Paris continuer ses études; il y fit, en effet, avec distinction sa philosophie et sa théologie dans le fameux couvent de Saint-Jacques, et professa ces deux sciences pendant douze ans avec un grand succès, sans négliger la prédication, qui est la vocation spéciale des Dominicains. Il concourut, d'après les ordres de ses supérieurs, pour les grades théologiques, et obtint en 1672 le titre de licencié et en 1675 (21 février) celui de docteur. Il écrivit alors sa première dissertation contre l'ouvrage du fameux gallican Launoy (1) sur la simonie. Colbert, ayant été rendu attentif aux

(1) *Voy.* LAUNOY.

travaux du jeune Dominicain, l'attira auprès de lui et le fit entrer dans le cercle des hommes remarquables qui devaient, dans de savantes conférences, achever l'éducation du jeune abbé Colbert (fils du ministre, qui devint archevêque de Rouen). Le Père Natalis Alexander traita, dans ces conférences, plusieurs points de l'histoire ecclésiastique avec tant de sagacité et d'érudition que les membres de la conférence, et notamment Colbert, l'engagèrent à traiter de la même manière toute l'histoire de l'Église.

En effet il entreprit ce travail, et en 1677 parut à Paris le premier vol. in-8° de ses *Selecta historiæ Ecclesiæ capita, et in loca ejusdem insignia Dissertationes historicæ, criticæ, dogmaticæ.* Ce volume renfermait l'histoire du premier siècle de l'ère chrétienne, et la même année parurent encore deux autres volumes, traitant de l'histoire du second siècle. Il travaillait avec tant d'assiduité, sans aide ni copiste, que dès 1686 parut le vingt-quatrième et dernier volume de l'histoire de l'Église de la Nouvelle Alliance allant jusqu'à la fin du concile de Trente. Dupin (1) et Touron (2) parlent, il est vrai, de vingt-six volumes; mais Touron lui-même ne compte dans l'édition spéciale que vingt-quatre volumes, et la préface de la nouvelle édition (Venetiis, 1778, t. I, p. 7) est d'accord avec cette donnée.

Mais Natalis Alexander voulait aussi écrire l'histoire ecclésiastique de l'Ancien Testament, et il fit, en effet, les années suivantes, paraître encore six volumes in-8°, de sorte que l'ouvrage entier comprend trente volumes (3).

Natalis avait envoyé les premiers vo-

(1) *Nouv. Bibl.*, t. XIX, p. 98.

(2) *Éloge de Nat. Alex.*, imprimé en tête du troisième volume de l'édit. de Venise de l'*Hist. de l'Égl.*, de Natalis, p. 4, b.

(3) Dupin, l. c., et Touron, l. c., décrivent en détail chaque volume.

lumes de son ouvrage à Rome ; il avait reçu des témoignages flatteurs non-seulement de quelques cardinaux, mais du Pape Innocent XI lui-même, par l'intermédiaire du cardinal Cibo (en date 15 juill. 1682). Mais les volumes suivants donnèrent lieu à de vifs mécontentements. L'auteur soutenait certaines assertions qui déplurent à Rome, et il se laissa entraîner par son gallicanisme (1) jusqu'à prendre parti contre Rome, et notamment contre Grégoire VII, dans les différends élevés entre les Papes et les princes temporels. Il en résulta que le Pape Innocent XI, qui l'avait loué peu auparavant, défendit, sous peine d'excommunication *ipso facto*, par un décret du 13 juillet 1684, de lire les écrits du P. Alexandre. Celui-ci se défendit dans des *scolies* contre les articulations des très-pieux censeurs, *religiosissimi censores*, dans la troisième édition de son *Historia ecclesiastica veteris novique Testamenti*, qu'il fit paraître à Paris, en 1699, en huit vol. in-fol. (la deuxième édition, pure réimpression de la première, et comprenant, comme celle-ci, trente vol. in-8°, était déjà devenue nécessaire en 1687). On voit, dans ces scolies, qu'on avait adressé à l'auteur maints reproches qui n'étaient pas fondés. Du reste, dans la préface, il soumettait formellement cette édition nouvelle et toutes ses autres œuvres au jugement du Saint-Siége (2). D'autres éditions du même genre parurent à Paris, 1714 et 1730, en huit vol. in-fol.

En 1734 Roncaglia, moine de Lucques, publia une nouvelle édition en neuf vol. in-fol. (Lucca, 1734), où il donna le texte du P. Alexandre sans changement, mais ajouta aux passages incriminés des rectifications, et leur opposa parfois des dissertations entières. Ce fut grâce à cette forme nouvelle, et aux remarques de Roncaglia, que l'Histoire ecclésiastique de Natalis Alexander fut effacée de l'Index par ordre du Pape Benoît XIII, qui avait été Dominicain, et qu'elle fut à plusieurs reprises réimprimée. La meilleure édition fut celle que surveilla le célèbre archevêque de Lucques, Mansi, qui ajouta quelques notes, en neuf vol. in-fol., Lucca, 1749. Enfin un anonyme ajouta deux volumes supplémentaires, qui continuent l'histoire de l'Église jusqu'au dix-huitième siècle et renferment des dissertations de divers auteurs. L'œuvre ainsi complétée fut imprimée à Venise, en 1778, en onze volumes in-folio, et réimprimée à Bingen sur le Rhin, en 1784, en vingt volumes in-4°.

Nous avons donné notre avis sur la méthode, le caractère et le mérite de l'Histoire de l'Église de Noël Alexandre dans l'article sur l'HISTOIRE DE L'ÉGLISE (1).

Pendant que Noël Alexandre publiait son Histoire de l'Église, il faisait paraître d'autres opuscules latins, qui sont, à proprement dire, des dissertations sur divers sujets :

1° Comme quoi S. Thomas d'Aquin est le véritable auteur de la célèbre Somme ;

2° Comme quoi l'office du Saint-Sacrement est de ce docteur ;

3° Dialogue entre un Dominicain et un Franciscain pour démontrer que S. Thomas ne fut pas un disciple d'Alexandre de Hales et qu'il ne prit pas dans cet auteur sa *Secunda Secundæ ;*

4° Un écrit sur les griefs élevés par les Franciscains contre la Vulgate.

Toutes ces dissertations furent imprimées à part, mais Noël les joignit aussi à son Histoire ; ainsi : n[os] 1 et 2, dans le tome VIII, p. 306 sq., de l'édi-

(1) *Voy.* GALLICANISME.
(2) Voir *Éloge*, par Touron, l. c., p. 7.

(1) T. VII, p. 274.

tion de Venise (*Dissert. VI ad sæcul. XIII*); n° 3, dans le tome VIII, p. 559 sq.; n° 4, dans le tome IV, p. 538 sq.

Le second ouvrage important de Noël Alexandre est sa *Theologia dogmatica et moralis*, en cinq livres, divisée exactement suivant le Catéchisme romain, dont son ouvrage est à proprement dire un commentaire vaste, riche, pratique et très-utile. Cet ouvrage parut d'abord en dix volumes in-folio, Paris, 1693; puis en deux volumes in-folio, en 1703; en quatre volumes in-4°, en 1743; enfin en dix volumes in-8°, en 1768, à Einsiedeln. Il a deux *Appendices* intéressants, dont le premier renferme de nombreuses lettres de l'auteur sur divers points de morale et de casuistique (1), dont le second contient une série de documents importants, notamment beaucoup de constitutions pontificales, de mandements et décrets épiscopaux, qui se rapportent aux points controversés à cette époque, par exemple à la lutte des Jansénistes, etc. Ce travail dogmatico-moral engagea le Père Noël Alexandre dans de vives discussions avec le Père Daniel, Jésuite, surtout sur la grâce. Ces discussions ne cessèrent que par un ordre du roi, qui imposa silence aux deux partis (2).

Noël Alexandre avait déjà ajouté à cette théologie dogmatique et morale un *Index concionatorius*, à l'usage des prédicateurs, et y avait divisé la matière de son ouvrage en une série de plans de sermons pour toute l'année.

Outre cela il composa une homilétique spéciale, sous le titre de *Præcepta et regulæ ad prædicatores verbi divini informandos*, ou *Institutio concionatorum tripartita*, qui fut imprimée d'abord à Paris, en 1701, finalement à Augsbourg, in-8°, en 1763.

Le dernier ouvrage de l'auteur fut son *Commentarius litteralis et moralis* sur les quatre Évangiles et toutes les Épîtres du Nouveau Testament, qui parut entre 1703 et 1710, et fut souvent réimprimé, par exemple en cinq volumes in-4°. Tandis que Noël Alexandre y travaillait, il fut, en 1706, élu provincial de son ordre, et fut, par conséquent, obligé, pendant les quatre années que durèrent ces fonctions, d'interrompre presque entièrement son travail. Lorsqu'il fut rendu à ses loisirs il voulut publier un commentaire sur les livres prophétiques de l'Ancien Testament. Malheureusement depuis 1712 il souffrait beaucoup des yeux, et durant les dernières années de sa vie il devint complétement aveugle.

Il mourut épuisé, le 21 août 1724, à l'âge de quatre-vingt-six ans, dans le couvent des Jacobins, à Paris. Les savants les plus célèbres de son temps, tels que le cardinal Noris, étaient en correspondance avec lui, et il jouissait même hors de France d'une immense considération. Il avait publié quelques ouvrages en français et avait pris part à la discussion relative aux missions de la Chine.

Ces opuscules français sont :

1. *Recueil de plusieurs pièces pour la défense de la morale et de la grâce de Jésus-Christ.*

2. *Apologie des Dominicains missionnaires de la Chine*, ou réponse au livre intitulé : *Défense des nouveaux Chrétiens.*

3. *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine*, pour servir de confirmation à l'*Apologie des Dominicains missionnaires de la Chine.*

4. *Lettres d'un docteur de l'ordre*

(1) *Voy.* MORALE, CASUISTIQUE.

(2) Cf. *Addenda ad Elogium P. N. Alex.*, en tête du premier vol. de supplément de l'édit. de Venise.

de S. Dominique sur les cérémonies de la Chine. HÉFÉLÉ.

NATALITIA SANCTORUM. Nous avons remarqué, dans l'article DIES FIXA, que l'Église célébrait en général la fête des saints le jour anniversaire de leur mort. Les martyrs qui avaient rendu témoignage à Jésus-Christ en versant leur sang pour lui furent les premiers, parmi les fidèles défunts, qui obtinrent la distinction d'un culte public et d'une mémoire annuelle et solennelle.

Mais pourquoi destina-t-on l'anniversaire de leur mort à célébrer leur mémoire et à devenir un jour de fête? Il n'y a pas besoin de chercher la réponse bien loin. C'est par une mort héroïque que les martyrs avaient remporté la victoire, qu'ils avaient vaincu le monde et ses tentations, Satan et ses ruses, qu'ils étaient entrés en communauté avec le divin Vainqueur, communauté qui n'est plus soumise à aucune vicissitude, à aucun trouble; c'est par une mort héroïque qu'ils étaient entrés en participation de son éternel triomphe.

L'Église vit de tous temps dans la mort des saints le passage de la vie transitoire à la vie immuable, des ténèbres à l'éternelle lumière, des afflictions à la joie permanente, de l'agitation au perpétuel repos, de l'esclavage à la liberté, de l'humiliation à l'honneur suprême, de la servitude à la domination; c'est de ce passage que l'Église se réjouit en songeant à ceux de ses enfants qui ont achevé leur course; c'est de ce passage qu'elle remercie le Père de toutes les grâces, le Rémunérateur suprême; c'est ce passage qu'elle montre à ses membres encore militants pour les consoler et les encourager.

L'Église ayant donné au procédé par lequel l'homme, intérieurement renouvelé, purifié et sanctifié, passe de l'état de disgrâce et de servitude à l'état de grâce et de liberté des enfants de Dieu, le nom de renaissance, la mort d'un élu fut considérée comme sa naissance à la vie éternelle; le jour de sa mort fut appelé son jour de naissance, *dies natalis*, *natale*, *natalitium*. « Les fêtes des saints sont nommées *natalitia* avec raison, dit Rhaban Maur (1): comme on appelle naissance le passage du sein maternel à la lumière du jour, on peut dire de celui qui est affranchi des liens du corps, et qui s'élève vers la lumière éternelle, qu'il renaît. C'est pourquoi il est devenu d'usage, dans l'Église, de nommer *jour de naissance* (*natalis sc. dies*) le jour auquel les saints martyrs ou les confesseurs du Christ ont quitté cette vie terrestre, et de célébrer leur fête annuelle, non comme une cérémonie funèbre, mais comme une solennité joyeuse. »

Le très-ancien commentaire sur le livre de Job (parmi les œuvres d'Origène) (2) révèle nettement la différence du Christianisme au paganisme sous ce rapport. « Les anciens, dit-il, qui étaient tombés dans l'idolâtrie, célébraient leur jour de naissance, parce qu'ils étaient attachés à la vie terrestre et n'avaient pas l'espérance d'être mis par la mort en possession d'une vie meilleure. Les Chrétiens ne célèbrent pas leur jour de naissance, qui n'est que l'introduction aux souffrances et aux épreuves de ce monde, mais ils célèbrent le jour de la mort, où l'on échappe aux douleurs et qui met un terme aux épreuves. » « Nous célébrons le jour de la mort, continue l'auteur, parce que ceux qui semblent mourir ne meurent pas,..... parce qu'en mourant comme de vrais Chrétiens ils vivront éternellement. »

Nous trouvons cent fois cette manière d'envisager la mort des saints dans les œuvres des Pères et des écrivains ecclésiastiques et dans les livres

(1) *De Institutione clericorum*, l. II, c. 43.
(2) T. II, éd. Venet., 1543.

liturgiques. Qu'il suffise de rappeler les belles paroles de S. Paulin (1) et le discours de S. Fulgence sur S. Étienne, qui se trouvent au Bréviaire.

Les plus anciens récits sur la solennité des *natalitia* remontent au temps des disciples des Apôtres. On en trouve une indication qu'on ne peut méconnaître dans les actes du martyre de S. Ignace d'Antioche, qui furent rédigés par des témoins oculaires et dont l'authenticité a été reconnue par les savants les plus éminents. Après qu'on y a raconté comment le saint consomma son sacrifice, consola et réjouit les siens, après sa mort, par diverses visions, il est dit : « En louant Dieu, le Père de tout bien, et proclamant le bonheur des saints, nous vous avons fait connaître le jour et la date où nous nous rassemblons (c'est-à-dire vous avec nous), et nous nous associons au généreux athlète du Christ, au saint martyr qui a foulé Satan à ses pieds et a glorieusement parcouru la carrière dans laquelle il est entré pour l'amour du Christ (2). » S. Ignace (3) subit le martyre le 20 décembre 107.

Un document qui parle plus clairement que celui que nous venons de citer, c'est la lettre par laquelle la communauté des Chrétiens de Smyrne fit connaître à la communauté de Philomélium et à toutes les communautés de la sainte Église catholique ce qui était arrivé aux martyrs, et surtout à S. Polycarpe, qui avait, en quelque sorte, scellé et apaisé la persécution par sa mort. Vers la fin de la lettre il est dit : « Nous prîmes ses ossements (de Polycarpe), qui sont plus précieux que des diamants et ont plus de valeur que l'or, et les portâmes en un lieu convenable. Dieu nous permettra de nous réunir autant que possible en ce lieu, et d'y fêter le jour de naissance de son martyre (τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον), tant pour célébrer la mémoire de ceux qui ont déjà combattu que pour préparer et armer ceux qui ont encore à combattre (1). »

Veut-on plus de preuves : on les a sous la main dans les lettres de S. Cyprien, sans parler d'écrits postérieurs. Dans la douzième lettre (2), par exemple, il engage les prêtres et les diacres à marquer les jours où des frères, retenus en prison, obtiennent l'immortalité par une mort glorieuse, afin que leur souvenir soit célébré avec celui des martyrs. « Ils sont au niveau des martyrs, puisqu'ils étaient prêts à supporter le martyre et la mort. » Dans la trente-neuvième lettre (epist. 34, et 33 suivant d'autres) il parle des parents de Célérinus, qui sont morts martyrs, et il ajoute : « Nous offrons le saint Sacrifice pour eux toutes les fois que nous fêtons la mémoire annuelle des martyrs. »

En quoi consistait la solennité des *natalitia ?*

Elle consistait surtout dans la célébration du saint Sacrifice en l'honneur du Sauveur, dont la grâce avait fait triompher les martyrs. On lisait en même temps les actes renfermant l'histoire de la vie et des souffrances de ceux dont on célébrait la mémoire, et l'évêque prononçait d'ordinaire un panégyrique qui proclamait la mort des martyrs comme un événement qui tournait à la gloire de l'Église, à la honte de ses ennemis, qui devait encourager les fidèles à mépriser les biens de la terre, à supporter avec persévérance les souf-

(1) *Carmen XIII in S. Felicem*, v. 170 sq.
(2) Voir *Martyrium Ignatii*, dans Héfélé, *Patrum apost. opp.*, ed. altera, Tubingæ, 1842, p. 191 sq.
(3) *Voy.* IGNACE (S.).

(1) *Voir* Héfélé, l. c., p. 218, 219. Eusèbe, *Hist. eccl.*, *etc.*, IV, c. 15.
(2) D'après l'édit. de Goldhorn, Leipz., 1838; la 37e d'après les édit. plus anciennes; la 36e d'après l'édit. de Paris.

frances et les angoisses, à mettre leur confiance en celui qui fortifie les faibles et à désirer la vie future. Dans les premiers temps les agapes étaient associées aux solennités du culte divin; on les célébrait surtout en faveur des pauvres; plus tard elles dégénérèrent, et furent, un peu plus tôt, un peu plus tard, interdites par les évêques.

On peut voir, dans les Confessions de S. Augustin (1), que, du temps de son séjour à Milan, les agapes étaient déjà défendues dans cette ville (2) et qu'elles étaient encore en usage en Afrique. Quant aux préparatifs de la solennité des *natalitia*, *voyez* VIGILES.

La distinction qu'établit Jean Beleth, dans sa *Divinorum Officiorum ac eorumdem rationum brevis explicatio* (3), n'est pas admissible. Il prétend que *nativitas* signifie naissance terrestre; *natalis*, *natale* ou *natalitium*, naissance céleste, entrée dans la vie éternelle. Premièrement: *natale* ou *natalis* est employé dans les plus anciens sacramentaires de l'Église romaine pour désigner la fête de la naissance de Jésus-Christ et de S. Jean-Baptiste; par exemple: SACRAMENTUM LEONIANUM, *VIII calend. januarii*, *Natale Domini;* SACR. GELASIANUM, *In vigiliis Natalis Domini; Natali Domini die;* SACR. GREGORIANUM, *VIII calend. januarii*, *Natale Domini*; *VIII cal. julii, Natale Joannis Baptistæ;* RESPONSORIALE ET ANTIPHONARIUM S. GREGORII, *mens. sept.*, *In vigilia Natalis sanctæ Mariæ Virginis.*

Secondement: la mort d'un martyr est çà et là nommée *nativitas;* le jour de la mort, *dies nativitatis.* Qu'on compare Du Cange, *Glossarium, s. v. Nativitas* 2 et *Natalis* 1.

Du reste l'usage que l'Église fait des mots *natalis* et *natalitium* n'est pas resté uniquement restreint aux fêtes des saints. De même que les empereurs romains nommaient le jour où ils prenaient possession de l'empire le jour de leur naissance, l'anniversaire de l'ordination sacerdotale fut appelé *natalis sacerdotii*, l'anniversaire de la consécration épiscopale, *natale episcopi. Mei natalis est (hodie) sacerdotii; quotannis enim quasi de integro videtur incipere sacerdotium, quando temporum renovatur ætate* (1). — *Sciatis quia post hoc triduum natalis episcopatus ejus esse consueverat* (2).

On trouve des expressions analogues dans les anciens calendriers: *natalis cathedræ*, c'est-à-dire mémoire de la fondation ou de l'érection d'un siége épiscopal; *natale ecclesiæ*, c'est-à-dire l'anniversaire de la dédicace d'une église; *natalis calicis*, c'est-à-dire le jeudi saint, anniversaire de l'institution du Saint-Sacrement et du saint Sacrifice (3).

Bintérim explique la différence entre les expressions *natale genuinum* et *ingenuinum* par cela que, comme durant le carême on ne célébrait aucune fête des martyrs, on se vit obligé de transférer quelques-unes de ces fêtes tombant en mars ou en avril, quoiqu'on marquât le jour propre de leur mort et qu'on l'inscrivît au martyrologe (4). Cela n'est pas exact. *Natale genuinum* se trouve dans le Sacramentaire de Gélase (5) et signifie le jour de naissance naturelle, terrestre. Il en est de même dans le Martyrologe de Rhaban, où la

(1) L. VI, c. 2.
(2) *Voy.* AGAPES.
(3) C. 4.

(1) S. Ambroise, *Expos. Evang. sec. Luc.*, l. VIII, n. 73; *opp.*, t. V, éd. Caillau. Cf. *Ejusd. epist. ad Felicem. I classis*, ep. IV; *opp.*, t. VIII, éd. Caillau, p. 194.
(2) S. Gregor. Turon., *de Miraculis S. Martini*, l. I, c. 6.
(3) *Voir* Mabillon, *de Liturg. Gallicana*, l. II, n. 71.
(4) *Memorab.*, t. V, p. I, p. 105.
(5) L. III, n. 53.

seconde fête de Ste Agnès, du 28 janvier, s'appelle *genuinum*, *hoc est de nativitate*, en opposition avec la première fête, le jour de sa mort. C'est une erreur de croire que la fête du 28 janvier avait pour objet la naissance terrestre de Ste Agnès, et c'est de là qu'est probablement venue la différence en question. KÖSSING.

NATHAN (נָתָן; LXX, Νάθαν), prophète hébreu du temps de David. Il jouissait d'une grande considération auprès de ce prince et avait une véritable influence sur lui. Il apparaît pour la première fois auprès de David au moment où ce prince prend la résolution de bâtir un temple au Seigneur, et il lui apporte le lendemain l'ordre de Dieu de ne pas exécuter lui-même son projet, de l'abandonner à son successeur, en ajoutant que la faveur du Ciel demeurera perpétuellement sur lui et que son royaume sera éternel (1). Lorsque plus tard David eut fait mourir Urie, ce fut encore Nathan qui vint lui reprocher son crime, en lui adressant une parabole qui obligea David à prononcer lui-même sa condamnation. Il annonça en même temps au roi, dont il vit le repentir et la contrition, que le châtiment dont il l'avait menacé serait adouci et que son crime lui serait pardonné (2). Enfin, aux derniers moments de David, son fils Adonias, soutenu par Joab et d'autres conjurés, essayant d'usurper le trône, Nathan fit échouer sa tentative en décidant David à proclamer immédiatement et à faire sacrer son fils Salomon, auquel la succession au trône avait été antérieurement assurée (3). On ne peut pas conclure de II Rois, 12, 25, que Nathan ait été le précepteur de Salomon, mais cela n'est nullement invraisemblable, vu la haute culture et la sagesse de Salomon et les

(1) II *Rois*, 7, 1-16.
(2) *Ibid.*, 12, 1-15.
(3) III *Rois*, 1.

rapports dans lesquels Nathan continua à demeurer avec lui aussi bien qu'avec David.

D'après II Par., 29, 25, Nathan ordonna quelques mesures relatives à la musique sacrée dans le sanctuaire, et le même livre parle d'Annales du règne de David et de Salomon écrites par le prophète (1).

Les détails qu'on a sur Nathan, en dehors de la Bible, d'ailleurs peu nombreux, sont évidemment fabuleux, comme par exemple quand Épiphane dit que Nathan avait été divinement averti de l'adultère de David et qu'il avait immédiatement quitté sa résidence de Chabath pour se rendre à Jérusalem et prévenir le crime; mais que le démon avait rendu sa démarche inutile en lui faisant trouver sur sa route un cadavre nu, que Nathan ensevelit, ce qui le fit arriver trop tard à Jérusalem (2).

Outre le prophète Nathan il paraît dans l'Ancien Testament plusieurs personnages appelés de même, mais dont on ne sait à peu près que le nom. Cf. Calmet, *Diction. Biblicum*, *s. v. Nathan.* WELTE.

NATHANAËL, nom du disciple dont Jésus dit : « Voici un véritable Israélite, sans déguisement et sans artifice. » On prend occasion de cette parole pour dire de gens francs et de bonne volonté que ce sont de vrais Nathanaëls. Comme il est très-vraisemblable que Nathanaël est identique avec l'apôtre Barthélemy, nous renvoyons à l'article BARTHÉLEMY.

NATIONALITÉ. Pris dans un sens objectif, ce mot représente l'ensemble d'un peuple; dans un sens subjectif, c'est le sentiment qu'on a de cette unité nationale, c'est-à-dire la conviction intime qu'ont tous les individus

(1) I *Par.*, 29, 29. II *Par.*, 9, 29. Cf. Knobel, *Prophétisme*, II, 55-59.
(2) *De Prophetis eorumque obitu ac sepultura*, c. 1.

composant un peuple qu'ils appartiennent par leur sang, leur vie, leurs droits et leurs devoirs, à une même unité politique et civile (1).

La nationalité suppose, par conséquent, dans les individus qu'elle embrasse, communauté de sang et d'origine, communauté de langue, de mœurs et de droits, communauté d'intérêts matériels et civils, communauté de liens politiques et religieux.

Si l'on considère le rapport de ces divers éléments, qui se déterminent, se modifient, se supposent les uns les autres, on voit que la pensée du *devoir* qu'ont les individus de demeurer unis et de se soutenir réciproquement est le fondement et la source de l'idée de nationalité. Ce n'est donc qu'en tant que les éléments de communauté que nous avons nommés fondent un pareil devoir qu'ils servent à créer une nationalité véritable.

La première base de la nationalité est, par conséquent, la *nécessité matérielle* de l'action commune pour *maintenir* un certain nombre d'hommes dans une portion de terre déterminée, par l'acquisition et l'échange des choses nécessaires à la vie et à la défense de chacun.

Cette nécessité matérielle se transforme en nécessité *morale*, c'est-à-dire qu'elle devient la pensée du devoir, d'abord par le *lien de famille*, qui naît de l'amour et de la conviction d'une solidarité inviolable des membres d'une même famille entre eux. Mais cela même suppose la pensée d'une destination commune et d'une responsabilité réciproque pour l'accomplir, par conséquent d'une *religion commune;* car la religion, considérée subjectivement ou dans l'homme, est la conscience qu'il a de son rapport avec son Auteur, et du but même de son existence déterminé par cet Auteur.

Par conséquent trois choses sont nécessaires originairement pour fonder une nationalité :

1. La communauté de religion ;

2. Le lien de famille, ou la communauté d'origine et de langue ;

3. La nécessité matérielle de s'unir et de se soutenir dans l'acquisition et l'échange des choses nécessaires à la vie et à la défense de chacun.

Ce dernier élément est tellement essentiel et indispensable que, là où il manque, une nationalité, même fondée, ne peut se maintenir; c'est sur la nécessité de l'action commune pour maintenir sa vie, acquérir des moyens de se nourrir et se défendre, que repose le lien politique ou social, et c'est de celui-ci que dépend la communauté des droits et des mœurs, sans laquelle on ne comprend pas de nationalité.

Si cet élément nécessaire vient à manquer, le devoir de l'union, qui constitue l'essence de la nationalité, ne peut absolument se fonder sur la communauté d'origine, de langue et de religion. Ainsi le lien politique ne suppose pas d'avance la nationalité et n'en est pas une conséquence; il ne la fonde qu'à l'aide de la communauté d'origine et de religion. Il peut exister sans ces dernières, par la seule nécessité matérielle, tout comme, d'un autre côté, la communauté de sang, de langue et de religion, peut exister sans lien politique. Aucun de ces trois éléments ne fonde par lui-même et seul l'idée de nationalité; il les faut tous trois pour la constituer dans sa plénitude.

La nation, société fondée par l'origine, la religion et le droit, est la société humaine la plus complète qui puisse s'imaginer en dehors de la famille. Mais l'humanité est au-dessus de la nation, et par cela que l'humanité, unité primordiale, tend incessamment à s'étendre

(1) Voir *Feuilles hist. et pol.*, de Phillips et Görres, t. XXVI, p. 611.

parmi les hommes, à les rapprocher, à les unir, il n'est pas dans la voie naturelle de son développement qu'elle se constitue partout en nationalités complètes, se repoussant nécessairement les unes les autres. Au contraire, c'est un besoin de la nature et une volonté de la Providence, démontrés par l'histoire de l'humanité, que, en même temps qu'il se forme des sociétés complétement organisées sur certains points de la terre, il y ait entre elles des sociétés moins complètes, moins fortement constituées, moins exclusives surtout au point de vue de la communauté spirituelle et religieuse. Rien de plus frappant à cet égard que le contraste qu'offrent le monde païen et le monde chrétien. Le monde païen, qui avait presque entièrement perdu, avec la foi primitive et commune, le souvenir d'une origine commune des hommes, ne reconnaissait pas d'autre lien moral entre les hommes que les liens du sang ou ceux de la nationalité. Il n'y avait par conséquent que des sociétés politiques isolées, comme il n'y avait que des religions nationales, et aucun lien n'unissait les peuples différents d'origine et de religion, sauf le sort commun qui pouvait les soumettre malgré eux à un même joug politique. C'était là non-seulement la conséquence de la chute de l'homme par le péché, mais encore, entre les mains de la Providence, le moyen d'empêcher que le mal ne perpétuât son empire dans l'humanité. De même que l'accès de l'arbre de vie fut interdit au premier couple humain dans le paradis, après sa chute, de même, après que le genre humain se fut répandu sur la terre, la confusion des langues intervint pour empêcher les hommes de s'entendre et de s'unir dans leur hostilité contre Dieu. La division des éléments introduite dans le chaos humain, résultat du péché, fut le commencement d'une nouvelle création, qui s'est accomplie en Jésus-Christ, le nouvel Adam; et de même que depuis lors l'union des peuples en Jésus-Christ et par lui est le but de l'histoire, de même, auparavant, la dispersion des peuples fut le remède qui les empêcha d'être infectés par les vices des uns et des autres et qui brisa la puissance du mal sur la terre. L'inimitié posée entre la semence de la femme et la semence du serpent, qui sépara le peuple juif de tous les autres peuples et détermina la distinction des animaux purs et impurs, rattacha les destinées du monde antérieur au Christianisme à celles de la race dépositaire unique de l'avenir de l'humanité.

Mais la fondation de l'Église changea cette situation; le vase précieux fut brisé et le baume de la parole de Dieu fut répandu sur tous les peuples, pour les préparer au jugement et à la résurrection. La parole divine se propagea parmi tous les peuples de la terre, et elle s'est maintenue immuable à travers les âges, dans deux langues jumelles, dont l'une est l'expression la plus haute de la force virile, l'autre l'expression la plus parfaite de la tendresse de la femme. Un père commun de tous les peuples, vicaire du Christ sur la terre, veille, de concert avec ses frères, les successeurs des Apôtres, sous l'inspiration du Saint-Esprit, à la conservation, à l'intégrité permanente de cette parole divine. Désormais au-dessus de la communauté du sang se trouve la communauté de la grâce du Baptême et de la filiation divine; au-dessus de la langue nationale, la langue de l'Église; au-dessus des mœurs nationales, la loi morale de l'Évangile; au-dessus du droit national, le droit canon; et les peuples chrétiens de toutes les langues et de toutes les couleurs forment non-seulement une grande association spirituelle, mais encore, par la reconnaissance d'un droit commun, obligatoire

pour tous les États, un grand corps politique en face duquel il n'y a de peuples hostiles et barbares, dans le vieux sens du mot, que des peuples non chrétiens.

Dans ce corps tout tend, avec une progression géométrique, vers une pénétration de plus en plus intime, vers une union de plus en plus étroite de tous les membres, et, tandis que les télégraphes, avec la rapidité de l'éclair, transmettent la pensée à peine exprimée d'un bout du monde à l'autre, tandis que les chemins de fer embrassent toutes les parties de la terre dans leurs réseaux sans fin, et que les bateaux à vapeur porten avec la rapidité du vent les habitants et les produits des zones les plus diverses d'un continent à l'autre, il se forme, sous l'impulsion irrésistible de la nécessité, dans le cœur de l'Europe, un conseil suprême des princes, destiné, autant que possible, à soustraire aux vicissitudes et aux hasards des armes les divers États, et à commencer peu à peu une ère dans laquelle les membres divers de la grande famille des peuples ne se haïront et ne se persécuteront plus à propos de leurs intérêts, mais au contraire se compléteront les uns les autres par le concours de leurs qualités spéciales et de leurs avantages respectifs. C'est pourquoi l'Église loue dans ses Psaumes, avec autant de vérité historique que de sagacité prophétique, le Saint-Esprit envoyé par le Christ comme celui qui a uni les peuples dans l'unité de la foi par la diversité de toutes les langues, *qui per diversitatem linguarum cunctarum gentes in unitate fidei congregavit.* Au sein de cette association des peuples, fondée par l'esprit du Christianisme, les races diverses, différentes d'origine et de langue, paraissent comme chargées chacune d'une mission spéciale devant concourir au développement de la vie commune; mais ce n'est plus uniquement l'aveugle sympathie ou l'antipathie fatale des races qui doit décider de la formation et de la conservation des associations politiques. C'est pourquoi, malgré les efforts gigantesques de l'esprit du siècle, le cours des événements se montre de moins en moins favorable à la résurrection et aux succès des nationalités politiques. Loin d'avoir réussi à fonder ces États dans les temps modernes d'une manière durable, les plus puissants d'entre ceux qui existent sont minés et marchent d'un pas d'autant plus rapide vers leur décadence et leur dissolution qu'ils cherchent d'une manière plus exclusive à faire de leur nationalité l'unique base de leur existence.

Tous les efforts de l'esprit de négation, qui, dès l'origine, chercha à séparer ce que Dieu avait uni et à unir ce que Dieu avait séparé, tendent à mettre ce principe de nationalité en avant et à l'exploiter au détriment de l'unité chrétienne.

L'histoire nous offre le premier essai de ce genre dans les discussions élevées entre les Judéo-Chrétiens, les Juifs hellénisants baptisés et les fidèles des autres peuples entrés dans l'Église, discussions qui furent apaisées par l'institution des diacres et le premier concile de Jérusalem. L'esprit de nationalité s'opposa, dans une plus grande mesure et avec plus d'effet, à l'unité de l'Église, lors de la séparation des Arméniens et des Grecs de l'Église romaine. Mais cet élément national se fit valoir surtout d'une manière déplorable par le grand schisme de la fin du quatorzième siècle. A cette époque les nationalités parvinrent en quelque sorte à prévaloir même dans la décision des questions purement ecclésiastiques, et depuis lors le *particularisme national* s'est fait valoir d'une manière de plus en plus fâcheuse dans les affaires générales de l'Église.

Tandis que le protestantisme arrachait des pays entiers au giron de l'Église et les livrait, même pour leurs affaires spirituelles, au pouvoir séculier, les rois de France cherchaient à donner de la consistance à l'idée d'une Église nationale, au nom des prétendues libertés gallicanes (1), et, par le fait, dans l'intérêt exclusif de leur domination. A leur exemple les souverains d'Espagne et d'Autriche, puis successivement tous les princes, jusqu'aux républiques les plus insignifiantes, cherchèrent à faire de leur organisation politique la base de l'organisation ecclésiastique, et prétendirent exercer leur influence en séparant le plus possible leurs Églises nationales (2) du grand corps de la catholicité. Mais le châtiment suivit de près leur entreprise criminelle.

A mesure que l'amour de l'Église et les convictions chrétiennes se sont affaiblies dans les nations, les passions et les opinions païennes ont repris leur empire et ont rallumé l'ancien orgueil et les anciennes disputes de races. Les peuples, conduits par une logique fatale, ont déduit de l'idée d'une Église nationale la nationalité politique, et, en appliquant les principes de l'une au gouvernement de l'autre, ils sont fatalement entraînés à d'inévitables révolutions. Le mépris jaloux qu'on opposait au Vicaire de Jésus-Christ sur la terre fut appliqué par les peuples aux rois affranchis du joug du Pape; comme les princes avaient déclaré le concile au-dessus du souverain Pontife, les assemblées des représentants de la nation furent proclamées supérieures aux souverains, qu'elles jugèrent et déposèrent, et, comme on avait appliqué à l'organisation de l'Église des considérations purement humaines d'utilité publique, et fait de la religion un instrument de la prospérité temporelle des États, on modifia et constitua les gouvernements uniquement au point de vue prétendu de l'intérêt de la majorité. Le droit du plus fort, que les gouvernements avaient exercé contre le Pape, fut proclamé contre les rois au nom du peuple, et, comme les princes opposaient au pouvoir du Pape, régnant par la grâce de Dieu, le droit qu'ils tenaient de leur épée, on éleva la majesté du peuple au-dessus de celle des princes. Le peuple devint l'organe spécial de la volonté divine; il fut divinisé comme chez les païens; il devint l'idole devant laquelle devaient fléchir tout genou et toute puissance; et, en définitive, cette divinité n'étant réellement saisissable que par la parole, la langue fut honorée non-seulement comme l'organe, mais comme le principe de la conscience populaire. On ne vit plus dans la *nationalité* qu'une communauté de langue, et des milliers de victimes humaines furent immolées à cette idole des peuples modernes. La nationalité ainsi comprise, dépouillée de ses droits antiques, affranchie de toute foi commune, restreinte à l'unique communauté de la langue, n'est plus qu'une pure notion abstraite, un être de raison, ou, dans le cas le plus favorable, un masque ridicule sous lequel se pavane l'esprit étroit et mesquin de la plus infime et de la plus égoïste bourgeoisie. Une révolution ne peut pas lui donner une plus grande valeur, car elle n'a que de vaines abstractions et des passions égoïstes à opposer à la société chrétienne. Celle-ci est fondée sur le mélange et la fusion des races, comme l'ancien monde était fondé sur leur isolement, et c'est en vain qu'au mouvement progressif d'assimilation devant lequel s'évanouissent même les différences de costumes, de mœurs et de coutumes domestiques des divers

(1) *Voy.* GALLICANISME.
(2) *Voy.* ÉGLISE NATIONALE.

pays, l'esprit de négation et de révolution oppose, au nom et sous le manteau des nationalités, les mauvais instincts de l'orgueil, de l'envie, de la cupidité; sa défaite est certaine comme le triomphe définitif de l'Évangile.

DE MOY.

NATURALISME ET SUPRANATURALISME. On a désigné sous le nom de naturalisme toute espèce de théories sur l'homme, l'histoire, le monde, etc. Si elles ont quelque chose de commun, ce qui se révèle surtout dans leurs conséquences, elles sont souvent, au point de vue des bases spéculatives, en opposition les unes avec les autres, et il est par conséquent difficile de donner une définition du naturalisme qui embrasse toutes ces formes. En décrivant quelques-unes de ces formes nous parviendrons peut-être à en déterminer le caractère commun.

On a, au point de vue psychologique, confondu de nos jours le *naturalisme* et le *matérialisme* (1). Nous ne pouvons admettre cette confusion. Le naturalisme et le matérialisme, il est vrai, nient qu'il existe une différence essentielle dans l'homme, être libre et raisonnable, entre la partie sensible et organique de sa vie, dont il n'a pas conscience, et la partie psychique, dont il a la conscience. Mais, tandis que le matérialisme (conformément aux analogies de l'ancienne physique) pense avoir expliqué les phénomènes de la vie raisonnable et libre en admettant un fluide plus subtil, plus éthéré (le fluide nerveux), comme agent de ces phénomènes, et en n'admettant ainsi qu'une différence de *degré* entre la vie organique et la vie spirituelle, le naturalisme, répétant cette explication, reconnaît une différence de *qualité* entre les phénomènes dont il est question. Toutefois les hypothèses auxquelles mène cette différence ou sur lesquelles elle repose sont très-diverses. Aujourd'hui on oppose, sous ce rapport, le *monadisme* au *monisme*.

Suivant le premier, les phénomènes spirituels sont, par rapport aux phénomènes sensibles, manifestés dans le temps et l'espace, ce que l'intérieur est par rapport à l'extérieur, ce que la monade en elle-même est à la manifestation extérieure des monades agissant les unes sur les autres.

Les monades dans lesquelles se révèlent les phénomènes spirituels ne sont par conséquent pas substantiellement différentes de celles dans lesquelles ces phénomènes n'apparaissent pas encore. De même, la loi en vertu de laquelle la monade se conserve en elle-même n'est pas différente de celle d'où dépend l'action des monades les unes sur les autres. Chacune de ces monades est un être, posé absolument en lui-même, qui a toujours été, qui est et qui sera éternellement.

Les phénomènes psychiques sont, par conséquent, différents des phénomènes physiques, non par le degré, mais par la qualité ; ceux-ci ne peuvent se développer au point de devenir ceux-là, et les premiers ne deviendront jamais les derniers. C'est pourquoi la psychologie peut remplir sa mission sans physiologie, et elle le doit, quoique la méthode puisse être la même pour les deux (car leur méthode est celle de toutes les sciences empiriques), et que les mathématiques, vu la conformité des lois, puissent s'appliquer aux phénomènes intérieurs aussi bien qu'aux phénomènes extérieurs.

Le monadisme est par conséquent naturalisme en ce sens que, conformément à sa théorie, il n'existe qu'une espèce d'êtres, une seule loi des phénomènes, mais deux espèces de phénomènes.

Le *monisme* suit une autre voie pour

(1) *Voy.* MATÉRIALISME.

expliquer la différence admise. Il suppose que le fond réel de la multiplicité des êtres individuels est un être unique. Cet être, étant la réalité universelle, se manifeste en phénomènes multiples, individuels et isolés; il passe de l'être en soi à l'être hors de soi, existant pour soi. Le but de cette manifestation du principe réel et unique est par conséquent de devenir un Dieu ayant conscience de lui-même. Mais comme d'après sa nature il ne peut arriver à l'existence phénoménale que par sa sortie de lui-même, par sa manifestation en antithèses réelles, il ne parvient à la conscience de lui-même que dans le plus parfait des produits individuels, dans l'homme, et il n'y arrive que partiellement, graduellement et temporairement dans l'individu; il y parvient d'une manière complète, parfaite et continue, dans la totalité du genre humain.

La vie spirituelle dans l'homme est par conséquent le but et l'apogée de la vie de la nature une, de l'idée absolue qui, sous ce rapport, repose sur la même base vitale que la vie végétative, la vie animale, la vie physique; mais elle est cependant distincte spécifiquement de la vie physique des animaux, parce qu'elle a et en tant qu'elle a conscience d'elle-même. C'est dans cette conscience que la vie antérieurement objective est devenue vie subjective, se connaissant elle-même; dans l'homme commence un second procédé subjectif, dans lequel le subjectif devient objectif de lui-même, et il se produit ainsi une science de la science, une conscience de soi-même, un être réfléchissant, raisonnable, spirituel.

Le monisme est par conséquent un système naturaliste, quoique dans un autre sens que le monadisme. Ici les phénomènes multiples n'ont pas pour fondement une multiplicité d'êtres d'une même qualité, mais un seul être, la nature; et c'est précisément pourquoi il n'y a point de différence substantielle entre les choses isolées, il n'y a de différence que dans la loi de leur manifestation.

Entre ces deux formes du naturalisme on peut encore en admettre une troisième, le *spinosisme*, qui admet l'existence d'une substance unique, ayant deux attributs différents, la pensée et l'étendue, dont les choses isolées sont des *modes*.

La doctrine directement opposée au naturalisme, au point de vue psychologique ou anthropologique, est le *dualisme* (1), qui reconnaît une différence dans la qualité entre la vie sensible et la vie spirituelle de l'homme, et qui considère la dernière comme hypersensible, surnaturelle; c'est pourquoi on l'appelle aussi *supranaturalisme*. Mais le nom de dualisme est également revendiqué par divers systèmes philosophiques, et c'est pourquoi il faut distinguer diverses espèces de supranaturalisme, comme la suite nous le montrera.

Dans ce moment nous revenons au naturalisme, et nous l'interrogeons sur la question dite *théologique*, ou l'idée de Dieu.

Quant au monadisme, sa métaphysique n'a pas de réponse à cette question, attendu qu'il se représente tout être comme un être absolu, et qu'ainsi disparaît la nécessité d'imaginer, en dehors des monades finies, mais increées, une autre monade infinie, également éternelle, qui correspondrait à l'idée de Dieu.

Il ne peut affirmer avec certitude si une pareille monade existe ou non; dans tous les cas cet être ne serait pas à considérer comme le créateur du monde, c'est-à-dire des autres monades. La limitation des êtres de ce monde, lorsqu'ils en acquièrent la conscience et qu'ils en comprennent l'insuffisance,

(1) *Voy.* DUALISME.

en même temps qu'ils sentent la nécessité d'un secours, etc., produit en eux l'idée d'un être illimité, tout-puissant, etc., et, comme conséquence, le désir qu'un tel être puisse exister et la croyance qu'il existe réellement. Mais, précisément parce que cette idée naît de cette manière, elle ne peut être scientifiquement démontrée dans sa vérité objective. Nous abandonnerons à elle-même la question de savoir si le monadisme doit être considéré comme un athéisme théorique, dénomination contre laquelle d'ailleurs ses adhérents protestent vivement.

Le monisme est obligé de considérer le *un* qui se révèle en tout, par cela que seul il est, comme le *un suprême*. Il ne voit par conséquent dans la conscience religieuse de l'homme que le sentiment de sa dépendance à l'égard de cet être unique, qui vit en lui, et dont l'homme, au plus bas degré du développement de la conscience qu'il acquiert de lui-même, fait une hypostase personnelle, extérieure, supramondaine, tandis qu'il se représente également la loi de cette vie intime qui est la sienne comme la volonté de cet Être personnel et suprême. Cette conception en se développant s'efface peu à peu devant l'opinion que l'Être suprême n'est autre chose que l'être propre de l'homme lui-même ; que ce n'est pas un être personnel, mais un être qui aspire à la personnalité, et qui atteint le but de ses efforts et de ses aspirations dans l'esprit humain ; en un mot, que ce n'est pas un être supramondain, mais l'être même de ce monde. Que si cette idée fait évanouir l'opinion d'un Dieu créateur de ce monde, qui n'appartient qu'à un degré de connaissance inférieure, l'homme toutefois peut dire que son être est l'être éminemment divin, non pas seulement en tant qu'il est absolu, mais encore en tant qu'il est le terme de la vie de cet absolu. Ainsi le monisme, parvenu à sa dernière conséquence, ne dissimule pas qu'il est athéisme (1) dans le sens vulgaire, c'est-à-dire que l'existence d'un Dieu personnel, supramondain, est inconciliable avec sa théorie. Cependant il se nomme de préférence *anthropothéisme* ou *humanisme*. On voit facilement ce qu'il en est du spinosisme sous ce rapport. Hégel pense, il est vrai, que le spinosisme mérite plutôt d'être appelé *acosmisme* qu'athéisme, attendu que le monde, pour Spinosa, n'est qu'une pure manifestation du *un* absolu personnel. Mais c'est précisément en quoi le Dieu de Spinosa ne répond plus à l'idée chrétienne de Dieu, quand même cet être absolu, qui se manifeste dans le monde des esprits et des corps, se concevrait encore comme un être personnel.

De ce que nous venons de dire on peut conclure que le naturalisme, dans chacune de ses formes, est inconciliable avec la doctrine d'un Dieu personnel, supramondain, créateur, dans le sens chrétien.

Quoique le supranaturalisme, comme tel, présuppose un principe réel hypersensible, suprême, différent de la nature, l'homme peut se représenter ce principe réel comme le principe absolu, comme Dieu, et l'esprit de l'homme comme une manifestation, une portion, une étincelle de l'Être divin. Cette théorie est une des plus anciennes hypothèses de la métaphysique, et elle subsiste encore, quoiqu'elle ait subi bien des modifications.

L'antique dualisme se représentait, on le sait, le monde comme un produit de deux facteurs absolus, dont l'un était Dieu, Θεὸς, l'autre, les âmes raisonnables, émanations, étincelles de ce Dieu. Ce nom de θεὸς fut employé à dater de l'ère chrétienne pour désigner l'idée chrétienne d'un Dieu, mais le sens de

(1) *Voy.* Athéisme.

ce mot s'était essentiellement modifié, même lorsque cette modification n'était pas toujours clairement reconnue.

Le Θεὸς grec n'était pas un être supramondain absolu et personnel; en outre il n'était pas le créateur du monde, il n'en était que le formateur, limité au dedans par la nécessité, au dehors par la matière primordiale. Les partisans postérieurs de ce supranaturalisme renoncèrent à proclamer que la substance de la nature était absolue et désignèrent Dieu comme en étant le créateur; mais ils n'avaient point encore par là compris l'idée chrétienne de la création et du Créateur. Ils nommaient, il est vrai, l'esprit humain créature de Dieu, mais ils voyaient en lui un être égal en qualité à Dieu et n'en différant que par ses limites. Or le panthéisme n'est pas vaincu complétement par cela seul qu'on admet entre Dieu et une partie intégrante du monde une différence de degré. Et ce qui est vrai du supranaturalisme, dont il est question en ce moment, l'est également de toutes les conséquences auxquelles le naturalisme arrive nécessairement en supposant que l'être dans l'homme est absolu ou que l'homme est une manifestation de l'absolu.

Le *théisme chrétien* est supranaturalisme et dualisme (1), sans aucun doute; il ne suppose pas seulement une différence substantielle des êtres créés entre eux, mais encore une différence substantielle entre l'être du Créateur et l'être de la créature, parce que le premier a posé le second non par une émanation de son être, non par une division de sa substance, mais uniquement par sa volonté. Il reconnaît l'esprit comme créé, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais cette ressemblance ne constitue pas l'égalité de nature.

(1) *Voy.* DUALISME.

Si donc, en se servant du mot de supranaturalisme, on confond la nature et le monde, le théisme chrétien peut être appelé supranaturalisme, parce que seul il possède l'idée d'un créateur supramondain, essentiellement différent de tous les facteurs du monde, élevé non-seulement formellement, mais substantiellement, au-dessus de ces facteurs, et cette idée est l'idée fondamentale de la théorie de l'univers.

Si du domaine métaphysique nous nous tournons vers le côté pratique, nous rencontrons le naturalisme, comme *déterminisme* (1), sous des formes multiples. Aucune de ces formes ne peut se concilier avec l'idée chrétienne de la liberté morale de l'homme. On en comprend facilement la raison. L'idée chrétienne de la liberté humaine (2) est inséparable de l'idée de la volonté et de la nature de l'âme humaine; si on ne conçoit pas l'âme comme une substance finie posée par Dieu, si on la comprend comme une substance absolue, comme une portion, une manifestation d'une substance absolue, sa volonté ne peut plus être dite libre dans le sens que le Christianisme donne à ce mot. Dès lors ce qu'on appelle liberté n'est plus liberté. L'espace nous interdit de démontrer en détail notre assertion. Quelques indications suffiront pour prouver que cette démonstration est possible.

Le naturalisme monadistique fait dépendre chaque acte de volonté de la prédominance dynamique d'un groupe d'idées, déclare par conséquent impossible une décision contraire à ce qui est évidemment reconnu comme bien, et n'admet pas de décision élective ou de décision spontanée de la volonté.

(1) *Voy.* DÉTERMINISME.
(2) *Voy.* LIBERTÉ.

Et en cela il est conséquent avec son idée de l'esprit humain ; car, si l'esprit est une réalité absolue et indépendante, dont le développement intérieur a ses causes uniques, d'une part dans ses propriétés naturelles, d'autre part dans les circonstances extérieures qui obligent cette nature aux actes conservatoires de sa vie, il ne peut se conduire négativement à l'égard du bien évidemment reconnu, c'est-à-dire de ce qui convient à son être, de ce qui lui est absolument agréable ; il ne peut que vouloir le bien, ou ce qui lui paraît bien, car l'esprit humain, étant un être absolu, n'a absolument aucun motif de vouloir une chose qui serait contraire à sa nature reconnue.

Ce déterminisme peut s'appeler le *déterminisme psychologique*.

Le naturalisme moniste ou l'humanisme moderne conçoit l'idée de la liberté morale de telle façon qu'elle se confond avec celle de la conscience. Où la vie a conscience d'elle-même, elle est dite libre ; mais cela ne prouve en aucune façon que l'individu qui est parvenu à la conscience de lui-même *choisit* aussi lui-même, c'est-à-dire indépendamment de toute nécessité interne, absolue, le but de sa vie. Au contraire, il ne fait que reconnaître vers quel but tend le principe universel et réel qui vit en lui, il ne reconnaît que le rapport de sa vie individuelle à la vie universelle. Mais cette connaissance ne le rend pas capable de changer ce rapport ; il devient ce qu'il peut et doit être pour lui et pour les autres. Le naturalisme monistique ne conserve par conséquent que le mot liberté ; mais ce mot n'a aucun rapport avec les idées attachées jusqu'à présent à cette expression. On peut supposer connu ce qu'il y aurait à dire, sous ce rapport, du spinosisme, ou ce qu'il dit lui-même de sa manière d'envisager la liberté humaine.

Mais nous devons rappeler de quelle manière la liberté est comprise par le supranaturalisme qui considère l'esprit humain comme étant d'une nature égale à Dieu. Si telle est la nature de l'esprit humain, il résulte de la loi même de cette nature que, dès que l'homme en a conscience, sa volonté est la volonté de Dieu, dans le même sens que sa loi est celle de Dieu ; il n'a pas besoin d'unir sa volonté à cette loi, de faire des prescriptions de celle-ci la teneur de celle-là. Il peut bien dévier de cette loi, mais seulement par suite des limites de l'esprit humain, qui ne lui donne qu'une connaissance partielle et graduelle de cette loi, se développant peu à peu, et qui l'expose à de fréquentes erreurs, à des illusions nombreuses. Mais on ne saurait concevoir de sa part une transgression réfléchie et libre de cette loi, puisqu'il ne peut y avoir de différence entre elle et la volonté humaine. Ensuite on ne pourrait considérer non plus une pareille transgression de la loi vitale comme une révolte contre Dieu, puisque la volonté de l'homme est absolument autonome, comme celle de Dieu, précisément parce qu'elle est la volonté d'un être divin. Par conséquent ce supranaturalisme arrive au même résultat que le naturalisme en ce qui concerne la liberté, savoir : que la volonté en elle-même ne peut vouloir que le bien, et que l'erreur seule est la cause de ce que ce qu'elle veut peut n'être pas véritablement le bien.

Le supranaturalisme chrétien enseigne, au contraire, la possibilité d'une désobéissance réfléchie et libre à la volonté divine de la part de l'homme, la possibilité d'une transgression de la loi divine posée dans son être par sa création même et dont il a la claire connaissance, enfin la possibilité d'une révolte contre Dieu et de l'ordre établi de Dieu.

Le supranaturalisme chrétien peut

enseigner cette possibilité, parce que d'une part il conçoit l'esprit humain comme une nature limitée, relative, c'est-à-dire finie, mais en même temps comme une causalité réelle et substantielle, et que, d'autre part et par cela même, il le comprend comme étant essentiellement différent de la causalité infinie.

Dans cette manière de comprendre la nature finie la volonté de cette nature n'est pas par elle-même identifiée à la loi de son être, à la volonté de son Créateur; cette union ne s'accomplit que par la volonté même; elle ne s'accomplit pas *nécessairement;* l'homme peut se décider contre la loi reconnue de son Créateur et prendre dans la création une position différente de celle qui lui a été assignée par cette loi.

En admettant cette double possibilité comme établie de Dieu dans la nature créée de l'homme, le supranaturalisme chrétien reconnaît au bien comme au mal, à l'accomplissement comme à la transgression de la loi divine, un caractère qui, on le voit tout d'abord, est essentiellement différent de celui que le bien et le mal présentent dans les formes du naturalisme et du supranaturalisme que nous avons décrites plus haut.

Il reste à dire quelques mots sur la manière dont le naturalisme peut concevoir l'histoire de l'humanité sans abandonner, cela va sans dire, sa base spéculative. Là où il n'est pas question de liberté dans le sens chrétien du mot, il ne peut pas être question non plus d'une véritable destination, dans le sens du Christianisme.

Pour le naturalisme le développement de chaque homme, de même que celui de toute l'humanité, celui de l'univers entier, a sans doute un *terme*, vers lequel tend la partie comme le tout, par une nécessité intime, et ce terme leur est commun. Ce terme, en tant qu'il est reconnu par l'homme comme celui de sa vie et de la vie de tous les hommes en général, se nomme *but*, but final, et en tant que la tendance vers ce terme est reconnue par celui qui y aspire, il s'appelle *but moral.* Mais, dans ce cas, les mots *but*, *moralité*, ont une signification nouvelle, tout comme celui de *liberté.* Le naturalisme ne comprend pas que ce terme soit *posé* ou *accepté* par l'homme individuel, en ce sens qu'il peut aussi le rejeter, vu qu'il ne reconnaît ce terme en général que comme celui auquel sa vie tend avec ou sans réflexion et conscience. Ce terme n'est qu'un terme, mais n'est pas un but, puisqu'il n'est pas posé par une personnalité absolue, se servant du monde comme moyen pour atteindre ce but. Ainsi rien, dans ce qui advient, ne révèle pour le naturalisme une causalité libre; partout ne règne qu'une nécessité aveugle et absolue. La vie du monde est un procédé, un développement fatal; mais ni le monde, ni aucune de ses parties n'a d'histoire dans le sens propre du mot.

Le naturalisme est pur *fatalisme* (1), ou, réciproquement, les diverses formes du fatalisme ont toujours pour base une forme du naturalisme.

On comprend facilement aussi que le supranaturalisme dont nous avons parlé plus haut, pour lequel l'être humain est essentiellement identique avec l'Être divin, est obligé de concevoir l'histoire au point de vue d'une fatalité inévitable, s'il veut rester fidèle à sa théorie métaphysique et à l'idée qu'il a de la liberté humaine.

Le supranaturalisme chrétien offre l'antithèse directe de toute forme de fatalisme, ce qui résulte clairement de sa doctrine — sur la création du monde par un Être éternellement intelligent et absolument libre; — sur le motif de

(1) *Voy.* FATALISME.

cette création ; — sur la liberté de la créature intelligente, la chute des anges et de l'homme ; — sur la conservation et le gouvernement de ce monde par la cause absolue qui l'a créé et qui en est le juge ; — sur l'éducation de l'homme et la rédemption du genre humain par l'Homme-Dieu ; — sur la descente du Saint-Esprit et le rapport de la volonté humaine avec la grâce divine ; — sur le rapport de l'homme vivant dans son corps avec les créatures purement spirituelles et les âmes des défunts ; — sur le rapport entre la vie de ce monde et la vie de l'autre monde après la mort, entre la nature et l'esprit, etc., etc. Sans doute le monde, dans son ensemble comme dans chacune de ses parties, a son terme, mais un terme posé par un Dieu personnel, supramondain, par conséquent un but. Il peut être, comme terme des créatures intelligentes, accepté ou rejeté par elles. Par conséquent le but du monde est réalisé par la liberté, sous la libre influence de la Trinité divine. Ce n'est ni un fatum aveugle, ni une nécessité ayant conscience d'elle-même, qui est la base du développement, la loi de ce qui arrive, mais bien la volonté absolument libre de Dieu et la volonté relativement libre des créatures intelligentes. On pourrait démontrer, comme on le voit facilement, que le supranaturalisme chrétien seul combat logiquement le fatalisme, que toute autre théorie naturelle ou supranaturelle du monde est obligée d'incliner vers le fatalisme, si elle veut rester conséquente ; mais ce n'est pas ici la place d'une pareille démonstration.

Restons dans le domaine de la théologie positive, et bornons-nous aux opinions qu'elle désigne du nom de naturalisme. Il s'agit, dans ce cas, des opinions qui reconnaissent l'existence d'un Dieu personnel, au-dessus du monde, qui sont, par conséquent théistes, et qui, au point de vue métaphysique, sont supranaturalistes, puisque le naturalisme est obligé de déclarer incompréhensible la révélation d'un Dieu personnel. L'homme est-il reconnu comme une créature de Dieu ; a-t-il, comme tel, un but à sa vie marqué par Dieu, une destination : dans ce cas ou on croit que cette destination peut être atteinte sans l'influence de Dieu, ou on croit qu'elle ne peut l'être que par cette influence.

La première opinion constituerait en général le naturalisme, en ce sens que la nature humaine, une fois créée, n'aurait plus besoin du secours divin pour devenir ce qu'elle peut et ce qu'elle doit devenir, conformément à la volonté du Créateur.

Le supranaturalisme, opposé à ce naturalisme, enseigne que le *premier* développement même de la vie spirituelle de l'homme eut besoin d'une assistance divine, que l'homme est θεοδίδακτος et non αὐτοδίδακτος (instruit de Dieu et non par lui-même) ; que, sans cette action prévenante, sans cette instruction préalable, l'homme ne pourrait parvenir à la connaissance de Dieu et de son rapport avec Dieu ; qu'ainsi Dieu ne s'est pas révélé et ne se révèle pas seulement dans la création, mais que *l'histoire* de l'homme commence par une révélation de Dieu à l'homme. Que si l'on reconnaît la possibilité ou la nécessité de cette révélation *primitive* faite au premier homme comme commencement de sa vie spirituelle, il en résulte une seconde divergence dans les idées, suivant qu'on admet ou non la nécessité d'une nouvelle influence directe de Dieu dans l'histoire du genre humain. Le *rationalisme* moderne (1) ne l'admet pas, et sous ce rapport il est naturalisme. Il ne considère pas l'état actuel de l'homme comme ayant été empiré par le péché du premier homme. Ce

(1) *Voy.* RATIONALISME.

péché, dont parle la tradition, n'est pour lui que la transition nécessaire de l'état d'innocence enfantine à l'état de la liberté réfléchie, par laquelle l'humanité doit se relever et revenir à sa félicité primordiale, qui sera véritablement humaine lorsqu'elle sera le vrai produit de la liberté de l'homme. Par conséquent dans cette transgression de la loi divine il ne voit pas de chute, pas de faute, rien de ce qui nécessiterait une expiation ou qui ait pu rendre l'homme incapable de parvenir au but que Dieu a assigné à sa vie. Il voit dans toute l'histoire du genre humain un progrès insensible et continu, le passage de l'imperfection à la perfection, autant que le permet la nature limitée de l'homme; le mal, les erreurs ne sont que des conséquences des limites de cette nature bornée, et sont des remèdes ou des points transitoires et intermédiaires pour arriver au mieux. Par conséquent une action nouvelle dans le procédé de développement ou de perfectionnement de l'homme ne lui paraît nullement nécessaire de la part de Dieu. La nature de l'homme, abandonnée à elle-même, tend à la perfection, et doit et peut surmonter les obstacles qu'elle rencontre. Au contraire une action directe de Dieu, par conséquent un miracle, lui semblerait une abolition du plan primitif du monde, une perturbation des lois universelles. Quand on considère l'action de Dieu comme souverain moral du monde, il faut la comprendre comme étant indirecte, et l'on peut tenir pour telle l'action vivifiante exercée par certains maîtres remarquables dans des temps de perturbation morale et chez certains peuples.

En face de ce naturalisme, qui se rencontre sous diverses formes plus ou moins dégénérées et sous divers noms dans l'histoire (1), se trouve le naturalisme qui reconnaît l'état actuel comme né du péché du premier homme, et comme un état dégénéré duquel l'homme ne peut, sans le secours de Dieu, se relever pour atteindre la destinée que Dieu lui a marquée. On comprend déjà que cette manière d'envisager l'état primitif de l'humanité ne caractérise pas encore le supranaturalisme chrétien, car cette connaissance est la base de presque toutes les religions traditionnelles. Le Christianisme enseigne le fait d'une révélation divine faite à l'homme pour qu'il redevienne capable de sa haute destinée, qui embrasse toute l'histoire de l'humanité depuis la chute, et qui a son centre dans l'incarnation du Verbe divin, dans le sacrifice expiatoire de l'Homme-Dieu, la mission du Saint-Esprit et la fondation de l'Église.

Voyez SUPRARATIONALISME.

EHRLICH.

NATURELLE (RELIGION). *Voyez* RELIGION.

NAUCLÉRUS (JEAN) était, au quinzième siècle, professeur de droit canon à l'université de Tubingue. Il se nommait Ferge ou Fährmann, dont il fit Nauclérus en le traduisant en grec, suivant la coutume du temps. Il se servit de ce nom déjà dans le titre d'un ouvrage sur la simonie. On ne sait rien de certain sur l'année, le lieu de sa naissance (Justingen) et l'époque de sa mort (5 janvier 1510).

Après avoir été assez longtemps précepteur du comte Éberhard et prévôt de la cathédrale de Stuttgart, il devint, en 1477, professeur et premier recteur, et plus tard prévôt de la cathédrale et chancelier de l'université de Tubingue, à laquelle Nauclérus rendit de grands services, grâce à l'amitié et à la confiance qu'avait pour lui son noble élève. En 1495 il l'accompagna à la diète de Worms, où Éberhard fut élu duc. Des manuscrits de discours tenus à l'aca-

(1) *Voy.* DÉISME.

démie et dans des solennités publiques prouvent que Nauclérus jouissait de la plus haute considération. Il se distinguait parmi ses collègues non-seulement par son crédit auprès du fondateur de l'université, mais encore par les charmes de son caractère et ses connaissances variées. Comme jurisconsulte il ne laissa après lui qu'un ouvrage sur la simonie et un conseil manuscrit sur les questions : *An clerici possint disponere de fructibus intuitu Ecclesiæ perceptis in vita et morte?* — et *Quis succedat clerico ab intestato?* Il est plus connu par sa *Chronique*, qui, suivant la mode du temps, commence à la création du monde et se divise par générations. Elle renferme d'intéressantes notices sur le temps où elle fut écrite et des documents historiques importants, et surtout un portrait du comte Éberhard. Cependant, au point de vue de la forme et de la critique, elle ne s'élève pas au-dessus des chroniques ordinaires de son siècle. Il surcharge son récit d'une masse de citations. Son style est lourd. Il se sert des documents originaux sans discernement. Cette Chronique fut revue par Mélanchthon, recommandée par une préface de Reuchlin et obtint trois éditions.

Conf. *Description et histoire de la ville et de l'université de Tubingue*, du Dr Eisenbach, 1822, p. 234-240 ; *Histoire et description de l'université de Tubingue*, du Dr Klüpfel, p. 12.

STEMMER.

NAUMBOURG-ZEITZ (ÉVÊCHÉ DE). Il fut fondé en 968, en même temps que l'archevêché de Magdebourg et que les évêchés de Meissen et de Mersebourg (1), pour servir à évangéliser les Slaves.

(1) *Voy.* MAGDEBOURG, MEISSEN, MERSEBOURG.

I. Le premier évêque, *Hugue*, fut sacré avec Burchard, évêque de Meissen, et Boson, de Mersebourg, par l'archevêque Adalbert de Magdebourg. Le diocèse de Zeitz (Cizi) se trouvait situé au sud de l'évêché de Mersebourg, sur la Saale supérieure et l'Elster-Blanc, qui se jette dans la Saale. La ville de Zeitz est située sur une colline qui descend vers l'Elster ; la ville de Naumbourg, qui devint le siége épiscopal, est sur la Saale même. Zeitz était séparé de l'évêché de Meissen par la Mulde. Le premier évêque, Hugue, fut, au bout de peu de temps, obligé de fuir devant les Bohémiens, qui s'emparèrent de Zeitz et pillèrent la ville ; cependant il put revenir dans sa résidence. Sa mort eut lieu en 980.

II. Le second évêque fut *Frédéric* (980-983). L'évêché de Mersebourg ayant été détruit par Giselar, Frédéric obtint de ses débris la partie qui s'étend entre la Saale, l'Elster et la Mulde, et le district de Plisni ; Védu et Tuchurini (Teuchère), avec les domaines de Possini (Possenheim, non loin de Naumbourg), et Piscini (Pissen, près de Lutzen). L'évêché ainsi agrandi ne subsista que jusqu'en 1004. Henri II rétablit Mersebourg.

III. Le troisième évêque fut *Hugue II*, qui assista, en 992, avec d'autres évêques, à la dédicace de la cathédrale de Halberstadt (1). En 1000, l'empereur Othon III, faisant un pèlerinage au tombeau de S. Adalbert, à Gnesen, vint à Zeitz et y fut reçu avec tous les honneurs qui lui étaient dus.

IV. *Hildeward*, quatrième évêque de Zeitz (1003-1039), rendit spontanément les portions que nous avons énumérées au légitime possesseur, et l'évêché de Zeitz se borna de nouveau au Voigtland et à une grande portion de l'Ostland.

(1) *Voy.* HALBERSTADT.

C'est sous l'administration de cet évêque que le siége épiscopal fut transféré de Zeitz à Naumbourg (Nuenbourg). L'empereur Conrad II s'adressa au Pape Jean XIX pour en obtenir l'autorisation nécessaire. Les fils du margrave Eckart Ier, de Meissen, Hermann et Eckart II, auxquels appartenait Naumbourg, renoncèrent de plein gré à leur droit en faveur de l'évêque de Zeitz. Dans un bref adressé en 1029 à Hildeward, le Pape transféra, en effet, le siége épiscopal de Zeitz à Naumbourg, parce que, dit-il, c'était une ville forte, à l'abri des incursions hostiles, et qu'il n'était pas contraire aux lois de l'Église de faire des translations de ce genre. En 1032 le Pape Jean XX confirma la translation. L'église de Zeitz devait, à la place du clergé émigré à Naumbourg, être régie par les moines ou chanoines qui servaient Dieu à Zeitz, y jouissaient de revenus suffisants, et seraient obéissants envers l'Église-mère de Naumbourg. Ainsi naquit la collégiale de Zeitz.

La même année 1032 l'empereur Conrad II confirma solennellement la translation de l'évêché, et, en même temps, il fit don à l'Église de Naumbourg d'un de ses domaines de Thuringe. Le Pape Grégoire IX publia, en 1228, à la demande de l'évêque et du chapitre de Naumbourg, un bref qui confirmait de nouveau la translation de l'évêché.

V. *Cadulus* (ou Casso, Cazo, Cattulo), Lombard, fut le cinquième évêque de Zeitz-Naumbourg en 1045.

Eppo (Eberhardus), qui devint évêque de Naumbourg, fut un des hommes les plus remarquables de son temps. Il avait été sacré par Humfried, de Magdebourg. En 1061 il fut fait prisonnier dans une bataille livrée en Hongrie entre le roi André, qui avait réclamé le secours de l'empereur d'Allemagne, et le frère de ce dernier, Pierre. En 1073 il assista à l'assemblée d'Erfurt. En 1077 il reçut de Grégoire VII, la mission d'absoudre de l'excommunication les partisans de l'empereur Henri IV, qui s'emportèrent contre l'évêque, le maudirent et déclarèrent n'avoir pas besoin de son absolution. Peu de temps après, Eppo, voulant passer à cheval par-dessus un petit ruisseau, fit une chute et mourut (1079).

Gunther fut évêque jusqu'en 1088.

Walram (Walrobonus) fut sacré par Hardewick, de Hirschfeld, que l'empereur Henri IV avait nommé archevêque de Magdebourg. Walram assista, en 1096, à la dédicace du couvent de Saint-Jacques, à Pégau.

Théodoric gouverna l'Église de Naumbourg de 1112 à 1123.

Après la mort prématurée de *Richwin*, en 1125, *Udo* (Utho) devint évêque. C'est un contemporain de S. Norbert, de Magdebourg (1148).

Il eut pour successeur *Wichmann*, qui, en 1154, grâce aux efforts de l'empereur Frédéric Ier, et malgré les électeurs, obtint la dignité d'archevêque de Magdebourg et conquit plus tard un nom célèbre dans l'histoire. Wichmann ne mourut qu'en 1192.

A son départ de Naumbourg il fut remplacé par *Udo II* (1154-1186).

Berthold lui succéda (1206).

Au temps de l'empereur Frédéric II Naumbourg eut pour évêque *Engelhard* (1242), qui eut pour successeur, durant le règne de la violence, *Théodoric II* (1258) et *Meinher* (1266).

Après *Ludolphe* (1284) vint *Brunon* (1304).

En 1286 les évêques Bruno, de Naumbourg, Henri, de Mersebourg, et Witigo, de Meissen, se réunirent à Naumbourg, y promulguèrent la bulle du Pape Honorius IV contre les ennemis du clergé, et renouvelèrent les décrets d'un synode tenu en 1266 à Magdebourg.

Dans le quatorzième siècle Naumbourg eut successivement pour premiers pasteurs :

Udalric. . .	1304-1316	Rodolphe. .	1362
Henri. . . .	1326	Gothard. .	1372
Witigo. . .	1327-1347	Witigo II. .	1381
Jean. . . .	1352	Christian. .	1382-1396

Enfin Udalric II. . 1410

Au quinzième siècle Naumbourg eut beaucoup à souffrir des invasions des Hussites. Les évêques de cette époque furent :

Gérard. . . .	1410-1428	Théodoric III. . .	1471
Jean II. . .	1434	Henri II.	1481
Pierre. . . .	1463	Théodoric IV. . .	1492

Jean III.

Ce dernier prit part, en 1515, à l'enquête relative à la canonisation de S. Bruno, de Meissen.

Il eut pour successeur *Philippe* (1541). Enfin, au temps de la réforme, le siége était occupé par *Jules* (*Pflug*), de Naumbourg, qui est souvent nommé dans l'histoire.

La réforme s'était introduite dans l'évêché sous l'administration de Philippe, qui était un prélat faible, complétement dominé par l'électeur de Saxe. A sa mort le chapitre avait élu Jules Pflug. L'électeur, malgré les avertissements de l'empereur, s'opposa à ce choix et donna l'ordre à Luther d'instituer Nicolas d'Amsdorf en qualité d'évêque. L'intrus ne céda la place à Jules qu'après la bataille de Muhlberg, en mai 1547. Mais tout le diocèse avait déjà apostasié ; il se trouva que tous les ecclésiastiques, sauf un seul, étaient mariés et avaient embrassé les nouvelles doctrines. Tous les efforts faits pour les ramener au Catholicisme furent inutiles. Jules mourut le 3 septembre 1564 et fut enseveli dans la cathédrale de Zeitz ; l'Église catholique y fut enterrée avec lui. Le chapitre élut alors le fils de l'électeur, *Auguste*, âgé de huit ans, et, cet enfant étant mort au bout de deux ans, le chapitre nomma à sa place, comme administrateur du diocèse, l'électeur lui-même. Il eut pour successeurs l'électeur *Christian*, puis le troisième fils de ce dernier, *Auguste*, et celui-ci fut remplacé par son frère aîné *Jean-George I*[er], qui était déjà administrateur de Mersebourg et devint plus tard électeur. Après la mort de Jean-George, en 1653, son quatrième fils, *Maurice*, fut chargé de l'administration de l'évêché de Naumbourg-Zeitz, auquel il ajouta la direction des cercles de Neustadt et de Voigtland. Cette lignée de Saxe-Zeitz s'éteignit en 1718, et le pays échut à la Saxe électorale. En 1815 le diocèse fut adjugé à la Prusse.

La cathédrale de Naumbourg a trois nefs et une crypte ; son grand chœur est tourné vers l'orient, le petit chœur vers l'occident; elle a quatre tours, dont la quatrième inachevée ne monte que jusqu'à la toiture de l'église. L'architecture primitive de la cathédrale est romane; elle a été achevée dans le style gothique.

Conf. Lange, *Chronicon Citizense;* Sagittarius, *Historia episcopp. Naumburg.;* Lepsius, *Antiquité et fondateurs de la cathédrale de Naumbourg*, n. 1822; D[r] Puttrich, *Monuments d'architecture du moyen âge, en Saxe.*

Gams.

Naumbourg (Diète de), en 1561. Si, durant la vie même de Luther, de grands dissentiments s'élevèrent parmi les partisans des doctrines nouvelles, cette division fut portée à son comble après la mort du réformateur, en 1546; le dogme de la Cène fut la pomme de discorde des partis protestants, qui s'anathématisèrent les uns les autres à ce sujet. Depuis, en 1540 et 1542, les modifications qu'on apporta aux nouvelles éditions de la confession d'Augsbourg,

non-seulement augmentèrent les dissentiments des partis et redoublèrent la perturbation générale, mais elles donnèrent aux Catholiques l'occasion de soutenir que les protestants n'avaient plus de droits aux concessions qu'on avait faites aux partisans de la confession d'Augsbourg, lors du traité de Passau et de la paix de religion de 1555, puisqu'il était difficile de décider lequel des partis contendants appartenait réellement encore à la confession d'Augsbourg. Auguste, électeur de Saxe, voulant cependant rétablir, autant que possible, l'unité parmi les protestants allemands, et restituer à la confession d'Augsbourg l'autorité contestée, invita les États protestants à une diète qui devait se tenir, en 1561, à Naumbourg. Les princes y vinrent en assez grand nombre, en personne; d'autres s'y firent représenter. Il y eut également un bon nombre de théologiens protestants, dont le plus fameux était David Chytræus (1). La majorité des membres présents s'entendit pour souscrire la plus *ancienne* édition de la confession d'Augsbourg, sans modification, et lui attribuer une autorité générale (2).

Mais, dans la préface qu'ils mirent en tête de l'exemplaire reçu, éclatèrent de nouveau leurs incertitudes et leurs divisions; car elle portait expressément qu'on ne prétendait pas, par cette nouvelle publication, s'écarter des éditions de 1540 et 1542, lesquelles étaient en usage dans la plupart des écoles. Cette restriction allait directement à l'encontre du but de l'assemblée de Naumbourg. Ce ne fut pas assez. La minorité des membres présents, ayant à sa tête Jean-Frédéric, duc de Saxe, ne fut pas satisfaite de la reconnaissance de la confession primitive, parce que, dans son dixième article, elle n'exprimait pas assez formellement la doctrine luthérienne sur la Cène, et qu'elle pouvait être interprétée dans le sens des Calvinistes et des sacramentaires. Les paroles de la préface : « C'est le vrai corps et le vrai sang de Christ qui sont distribués et reçus dans la Cène, » ne suffisaient pas au parti des Luthériens stricts; ils réclamèrent un rejet formel des erreurs relatives à l'Eucharistie, et, comme on ne voulut pas le leur accorder, par égard pour certains États réformés, notamment le Palatinat électoral, le duc de Saxe quitta Naumbourg et ne se mêla plus de cette affaire.

Les autres tinrent toutefois à leur décision et remirent à l'empereur l'exemplaire de la confession qu'ils avaient signé, en le priant de leur assurer la jouissance des concessions de la paix de religion.

Pendant la conférence de Naumbourg il y était arrivé, comme légats du Pape Paul IV, les évêques Delfino et Commendone, ainsi que des ambassadeurs de l'empereur, afin de décider les princes protestants à envoyer leurs représentants au concile de Trente. Mais les protestants repoussèrent durement cette proposition, et n'admirent pas la lettre du Pape qui leur était adressée, parce que le titre portait : « Mes chers fils. »

Cf. COMMENDONE, et J.-H. Gelbke, *la Diète de Naumbourg*, Leipz., 1793.

HÉFÉLÉ.

NAVETTE. *Voyez* ENCENSOIR.

NAVIGATION CHEZ LES HÉBREUX. Nous avons indiqué dans l'article COMMERCE (1) ce qu'il y avait à dire sur le commerce maritime des Hébreux. Le mot ordinaire qui exprime dans l'Ancien Testament un bateau ou un vaisseau est אֳנִי ou אֳנִיָּה (le premier de ces termes s'emploie aussi col-

(1) *Voy.* CHYTRÆUS.
(2) Cf. Hase, *Libri symbolici Eccl. evang.*, p. IV.

(1) *Voir* t. V, p. 45.

lectivement pour flotte (1), Vulgate *classis*). Jonas (2) appelle un bâtiment de mer סְפִינָה ,עֳנִי ; les bâtiments de commerce sont appelés אֳנִיַּת סוֹחֵר. Les grands bâtiments de mer se nommaient en général, même quand ils avaient une autre destination (3), « vaisseaux de Tharsis pour se rendre à Ophir (4). » Le livre des Machabées (5) désigne les vaisseaux de guerre par Τριήρεις.

Il n'est question de la navigation sur le lac de Génésareth, notamment pour la pêche, que dans le Nouveau Testament; mais il en parle souvent, comme on le sait. Ézéchiel (6) donne des indications intéressantes sur la construction et l'arrangement des vaisseaux syriens, auxquels les grands bâtiments des Hébreux et des peuples voisins ressemblaient sans aucun doute. Les *Actes des Apôtres* (7) donnent des détails sur l'arrangement du bâtiment de commerce (pour les céréales) sur lequel naviguait S. Paul, et décrivent très-clairement comment le bâtiment se comporta pendant une tempête.

Cf. les exégètes sur ces passages; Winer, *Lexique*, s. v. *Vaisseau*, et Allioli, *Ant. bibl.*, 3 P., § 70.

NAZARÉENS. *Voyez* ÉBIONITES.

NAZARÉENS. *Voyez* VŒUX.

NAZARETH (Ναζαρέτ et Ναζαρέθ; en hébreu, d'après la Christologie de Hengstenberg, II, 1, נצר, et non pas נצרת). Cette petite ville, située sur une colline de la basse Galilée, dans la tribu de Zabulon, aux frontières de la tribu d'Issachar (8), à deux mille p. ouest du Thabor, à quinze mille p.

(1) III *Rois*, 9, 26, 27; 10, 11.
(2) 1, 5.
(3) *Is.*, 2, 16.
(4) III *Rois*, 22, 49.
(5) II *Mach.*, 4, 20.
(6) 27, 5 sq.
(7) Ch. 27.
(8) Lightf., *Hor. Hebr.*, 919.

est de Légio (1), était à trois journées de Jérusalem. L'ANCIEN Testament, le Talmud et Josèphe ne nomment pas Nazareth. D'après S. Jérôme, ce nom signifie fleur : *Ibimus et Nazareth, et, juxta interpretationem nominis ejus, florem videbimus Galilææ;* d'après les modernes il veut dire *branche*, rejeton (נֵצֶר, environné de bosquets). C'est là que demeurait la très-sainte Vierge et que le Sauveur passa sa jeunesse (2), et de là son nom de Ναζαρηνός ou Ναζωραῖος (cette dernière forme se trouve toujours dans S. Jean et les Actes des Apôtres). Nazareth se nomme aujourd'hui *Naszéra*, et a, d'après Robinson, Scholz et Géramb, 3,000 habitants, catholiques, maronites, grecs et turcs. Cette petite ville a un couvent latin, une église grecque et une mosquée turque. Dans l'église du couvent latin on descend par un escalier de marbre vers la maison où l'ange apparut à la sainte Vierge et où elle demeurait.

L'autel de cette crypte porte sur une plaque de marbre en lettres d'or : VERBUM HIC CARO FACTUM EST.

NAZIANCE (GRÉGOIRE DE). *Voyez* GRÉGOIRE DE NAZIANCE.

NÉANDER (JEAN-AUGUSTE-GUILLAUME), un des historiens de l'Église protestante les plus remarquables, naquit le 16 janvier 1789, à Göttingue, d'une famille juive. Il fut élevé au lycée Saint-Jean (*Johanneum*) de Hambourg, devint Chrétien, étudia, à dater de 1806, la théologie à Halle et fut attiré par Plank à Göttingue. En 1811 il devint *docent* à Heidelberg. En 1813 il fut appelé à Berlin, où il demeura jusqu'à la fin de sa vie, en grande considération, et très-occupé en qualité de professeur ordinaire de théologie et de membre du consistoire supérieur. Il mourut après une courte maladie, le 14 juillet 1850, à

(1) Eusèbe.
(2) *Matth.*, 2, 23. *Luc*, 4, 16.

l'âge de soixante-deux ans, généralement regretté.

Ses ouvrages sont : *l'Empereur Julien et son siècle*, 1812; — *Saint Bernard et son siècle*, Berlin, 1813; deuxième édition, 1848; — *Développement génétique des principaux systèmes gnostiques*, Berlin, 1818; — *Chrysostome et l'Église d'Orient de son temps*, Berlin, 1824, deux volumes; — *l'Antignostique, esprit de Tertullien, et introduction à ses écrits*, 1824; deuxième édition, corrigée, Berlin, 1849; — *Memorabilia de l'histoire du Christianisme*, trois volumes, Berlin, 1822; — *Histoire de l'établissement et de la direction de l'Église par les Apôtres*, deux volumes, 1832; quatrième édition, 1847; — *Vie de Jésus, au point de vue historique*, Hambourg, 1837; quatrième édition, provoquée par la *Vie de Jésus*, de Strauss. — L'ouvrage capital de Néander est son *Histoire universelle de la religion et de l'Église chrétienne*, Hambourg, 1825-43, dix volumes. Elle va jusqu'en 1300, c'est-à-dire jusqu'au Pape Boniface VIII. — Des maux d'yeux empêchèrent l'auteur de continuer son œuvre; il fut obligé de s'occuper de ses anciens ouvrages, qu'il put perfectionner en se servant des yeux d'autrui. On a réuni dans un volume, publié à Berlin, 1829, les programmes, les dissertations académiques, les opuscules de circonstance de l'auteur (1).

Quant au jugement à porter sur ses ouvrages, nous renvoyons à l'article ÉGLISE (HISTOIRE DE L'), tome VII, page 281, n° 9. L'érudition, la foi et la bienveillance de Néander non-seulement lui gagnaient le cœur de ses élèves, mais les poussaient à des études sérieuses et formèrent à Berlin une école historique pleine d'avenir.

HAAS.

(1) Voir *Revue trimestr. de Tubingue*, 1850, 2e cah., p. 334-344.

NÉBO. *Voyez* NABO.

NEBRISSENSIS (ANTOINE). *Voyez* LEBRIJA, t. XIII, p. 158.

NÉCHAO (*Nécho*). *Voyez* JOSIAS, t. XII, p. 372.

NÉCROMANCIE. *Voyez* MORTS (évocation des).

NECTAIRE, premier patriarche de Constantinople. S. Grégoire de Nazianze ayant renoncé au siége de Constantinople, Nectaire, de Tarse en Cilicie, sénateur et préteur de la ville, fut appelé au siége vacant. Les cent cinquante évêques présents au premier concile œcuménique de Constantinople et l'empereur Théodose répondirent au désir du clergé et des fidèles, qui demandaient Nectaire. En même temps les Pères du concile attribuèrent au siége de Constantinople le premier rang après celui de Rome et les droits du patriarcat (*can.* 3).

Tout cela se passa avant le mois d'août 387 (1). Sozomène raconte, dans son Histoire ecclésiastique (2), que Nectaire, au moment de son élévation au patriarcat, était encore catéchumène, et parle de circonstances extraordinaires qui accompagnèrent et justifièrent cette élection; il cite, en outre (3), ainsi que Socrate (4), la grande condescendance de Nectaire à l'égard des Novatiens. Mais Sozomène ne parle, quant au premier point, que par ouï-dire, et, quant au second, il est probable que les deux historiens, tous deux, comme on sait, favorables aux Novatiens, comprirent mal et exagérèrent la portée de la condescendance du patriarche.

La vérité est que Nectaire, universellement connu pour être un esprit

(1) Socrate, *Hist. eccl.*, l. V, c. 8. Théodoret *Hist. eccl.*, l. V, c. 9. *Cod. Theod.*, l. XVI tit. 1, leg. 3.

(2) L. VII, c. 8.

(3) L. VII, c. 12.

(4) L. V, c. 10.

sage, modéré et prudent, fut jugé l'homme le plus capable de diriger l'Église de Constantinople au milieu de la lutte des partis devant lesquels s'était retiré l'énergique S. Grégoire de Naziance (1), et qu'en même temps la condescendance de Nectaire, partant d'une bonne intention, mais allant trop loin, excita le mécontentement des esprits plus décidés, plus résolus, comme s'en plaignit notamment S. Grégoire de Naziance lui-même (2). Du reste l'histoire parle peu de l'épiscopat de Nectaire, qui toutefois offre un détail qui est devenu très-important dans la polémique entre les Catholiques et les protestants.

Nous allons exposer le fait fidèlement, tel que le rapportent les contemporains Socrate (3) et Sozomène (4), et, d'après ce dernier, l'*Historia tripartita* (5), qui n'est pas de beaucoup postérieure.

Une femme distinguée de Constantinople s'était présentée devant le pénitencier et soumise d'après ses ordres à la pénitence publique. Cette malheureuse femme, au moment même où elle accomplissait sa peine dans l'église, entretenait un commerce criminel avec un diacre. Elle avoua ce péché dans sa confession publique, et le peuple s'irrita contre les prêtres et les ministres du sanctuaire. Nectaire résolut, d'après le conseil du prêtre Eudémon, afin de prévenir des cas analogues pour l'avenir, d'abolir la fonction de pénitencier, et tous les évêques d'Orient suivirent son exemple. Les réformateurs en prirent occasion pour prétendre que l'aveu secret des péchés ou la confession auriculaire des Catholiques n'avait jamais existé ou avait été abolie par Nectaire, et que dans tous les cas ce n'était qu'une affaire de discipline. Or, dans l'ordonnance de Nectaire dont il est question, il n'est en aucune façon parlé de l'aveu des fautes, en tant qu'il est une partie essentielle du sacrement de Pénitence; il n'abolit que la pénitence *publique*, et par conséquent l'aveu *public*, qui en est une conséquence. Après la cruelle persécution de Dèce, dans laquelle un si grand nombre de fidèles avaient apostasié que l'évêque ne suffisait plus pour diriger seul la discipline de la pénitence, on résolut, afin de prévenir en même temps les reproches des Novatiens schismatiques et rigoristes, d'instituer des prêtres spécialement chargés de la pénitence, qui reçurent les confessions *secrètes*, prescrivirent aux fidèles le mode et le degré de la pénitence, privée ou publique, suivant les circonstances, et qui surveillèrent la conduite des pénitents. Ce fut cette institution des pénitenciers, mais non l'aveu secret des péchés, qu'abolit Nectaire. Socrate dit formellement, au commencement de son récit : SUB IDEM TEMPUS PRESBYTEROS ECCLESIARUM QUI POENITENTIÆ PRÆERANT PLACUIT ABOLERI, IDQUE OB HUJUSMODI CAUSAM. L'*Historia tripartita* et Nicéphore Callist, dans son Histoire de l'Église (1), disent la même chose que Sozomène. La confession continua chez les Grecs après Nectaire comme elle avait existé avant lui, et jamais, dans les nombreuses tentatives d'union faites entre les deux Églises latine et grecque, cette question n'a soulevé la moindre difficulté (2).

Nectaire mourut le 27 septembre 397. Sa mémoire est restée chère aux Grecs.

Cf. CONFESSION, t. IV, p. 158.

G. TINKHAUSER.

(1) Socrate, l. c., c. 8.
(2) Epist. 202, éd. Maurin, t. II, p. 166, al. orat. 46.
(3) L. V, c. 19.
(4) L. VII, c. 16.
(5) L. IX, c. 35.

(1) L. XII, c. 28.
(2) Cf. Natalis Alex., *Hist. eccl.*, ed. Venet., 1778, t. VIII, p. 506 sq. Bellarmin, *de Controv. fidei, sacram. Pœnit.*, l. III, c. 14.

NEF. *Voyez* ÉGLISE (bâtiment), t. VII, p. 197.

NÉHÉMIAS (נְחֶמְיָה; LXX, Νεεμίας; Vulg., *Nehemias*), fils d'un certain Helchias (1), était échanson du roi de Perse Artaxerxès (Artachschaschta) (2). Il était, selon les uns, de race sacerdotale, de race royale selon les autres; mais on n'apporte que des preuves insuffisantes pour les deux suppositions. Pour la première on en réfère à Néh., 10, 1, 8, et II Mach., 1, 21, où il est dit, d'après la Vulgate : *Jussit sacerdos Nehemias aspergi ista (sc. sacrificia) aqua.* Mais, dans le premier passage, c'est arbitrairement qu'on rapporte les mots du verset 8, אֵלֶּה הַכֹּהֲנִים, *hi sacerdotes*, à Néhémias du verset 1, et, dans le second, Néhémias n'est pas désigné comme prêtre par le texte grec, et il paraît en effet qu'il ne l'était pas, puisqu'il considérait l'entrée du temple comme lui étant absolument interdite (3). Quant à la descendance royale, on en appelle à ses fonctions d'échanson à la cour de Perse et à l'administration du royaume des Juifs qui lui fut confiée pendant de longues années; mais il est à peine besoin de remarquer que ni l'un ni l'autre de ces faits n'est probant dans le cas présent.

Néhémias est souvent nommé *Athersatha*, הַתִּרְשָׁתָא (4), ce qui n'était probablement qu'un titre honorifique, — le redouté, — celui devant qui on éprouve crainte et respect, — du persan ترسیدن (craindre). — Néhémias se trouvant au château royal de Suze, dans la vingtième année du règne d'Artaxerxès, reçut de quelques Juifs revenus de Judée des nouvelles qui lui causèrent beaucoup de chagrin. Il apprit que les exilés qui étaient rentrés dans leur patrie étaient dans une grande misère, que les murs de Jérusalem avaient été détruits, les portes brûlées (1).

Il profita de la première occasion favorable pour prier le roi de l'envoyer à Jérusalem avec les pouvoirs nécessaires pour en restaurer les murailles. Le roi exauça sa demande, le nomma gouverneur de la Judée, פחה, et lui remit des lettres pour les gouverneurs de l'ouest de l'Euphrate, leur ordonnant de procurer à Néhémias le bois nécessaire à ses constructions. Peu après son arrivée à Jérusalem il alla visiter secrètement, pendant la nuit, les murs de la ville, et, les trouvant dans un état déplorable, il prit immédiatement les mesures convenables pour les relever; le travail fut distribué aux familles revenues d'exil et immédiatement commencé. Les Samaritains cherchèrent alors, comme ils l'avaient déjà fait, à obtenir de Sanballat, leur gouverneur, qu'il mît obstacle aux travaux des Juifs, dont ils se moquèrent d'abord, espérant qu'ils ne pourraient venir à bout de leur projet; mais lorsqu'ils virent les rapides progrès des Juifs, et qu'ils s'aperçurent que Jérusalem allait être réellement fortifiée, ils se décidèrent à tomber à l'improviste sur les travailleurs pour mettre, tout d'un coup, un terme à toute l'entreprise. Mais Néhémias, averti de leur plan, le fit avorter et mena à bonne fin son œuvre. Il se mit alors à réformer divers abus, notamment celui de l'usure, et à soulager le peuple par sa générosité. Cependant ses adversaires ne se tenaient pas tranquilles, et Sanballat, ne parvenant à rien d'une manière ouverte et patente, tâcha de s'emparer de Néhémias par ruse.

Néhémias soupçonna la perfidie, ne se laissa pas prendre au piége qui lui

(1) *Néh.*, 1, 1; 10, 1.
(2) *Ibid.*, 2, 1.
(3) *Ibid.*, 6, 11.
(4) *Esdras*, 2, 63. *Néh.*, 7, 65, 70; 8, 9; 10, 2.

(1) *Néh.*, 1, 2.

était tendu, continua sans se troubler à régler toutes les affaires publiques, préposa des gardiens à la ville, fit un dénombrement du peuple, veilla à ce que les prêtres et les lévites pussent vaquer à leur ministère, rétablit, de concert avec Esdras, la fête des Tabernacles, durant laquelle on fit la lecture de la loi, institua un jour de jeûne, et obtint à cette occasion que le peuple s'obligeât solennellement à observer la loi de Moïse. Après avoir administré ainsi pendant douze ans les affaires de Jérusalem, y avoir remis de l'ordre et de la solidité, il retourna à la cour de Perse (1). A peine fut-il éloigné que le mal reprit tellement le dessus, le grand-prêtre lui-même y coopérant pour sa part, que Néhémias se vit obligé de faire un second voyage en Palestine.

Le culte du sanctuaire avait été négligé durant son absence; Tobie, l'ancien ennemi de Néhémias, avait obtenu du prêtre Éliaseb un appartement dans le parvis même de la maison de Dieu; les lévites ne recevaient plus la part qui leur était due et étaient obligés de pourvoir à leur entretien par d'autres moyens que par leur service dans le sanctuaire; on n'observait pas la solennité du sabbat; on vaquait ce jour-là, comme durant le reste de la semaine, aux affaires de commerce, aux travaux des champs; enfin beaucoup d'Israélites s'étaient mariés à des femmes étrangères, dont ils suivaient les mœurs et les usages; l'indifférence religieuse, le mépris de la loi étendaient de jour en jour leurs ravages parmi le peuple. Néhémias, de retour en Palestine, eut recours à la sévérité, lorsque la douceur ne suffit pas, surtout pour rétablir la solennité du sabbat et abolir les mariages mixtes. On ne sait pas d'une manière certaine combien de temps Néhémias était resté à la cour de Perse.

(1) *Néh.*, 5, 14; 13, 6.

Les uns pensent que son absence de la Judée avait duré un an, et s'appuient sur ces mots du verset 6, chapitre 13, לְקֵץ יָמִים, qu'ils traduisent par « à la fin de l'année (1). » Mais, abstraction faite de ce que le verset en question est obscur, il n'est pas probable que dans le cours d'une seule année se soient accumulés en Judée tous les désordres qui rendirent nécessaire la présence de Néhémias. On ignore s'il continua à demeurer alors à Jérusalem ou s'il retourna de nouveau en Perse.

On ne sait rien en général du reste de sa vie, ni du lieu et de l'époque de sa mort. Josèphe dit seulement qu'il mourut dans un âge très-avancé, ἐτελεύτησεν εἰς γῆρας ἀφικόμενος (2). Suivant II Mach., 1, 19 sq., Néhémias fit aussi rechercher le feu sacré du sanctuaire, caché durant la captivité par les prêtres (3), et s'occupa de recueillir les livres saints (4). Le passage des *Machabées* est assez obscur, et, notamment, il ne dit pas ce qu'il faut entendre par les lettres des rois relatives aux dons faits au temple; mais il prouve toujours que Néhémias eut soin de rassembler les documents sacrés et d'autres œuvres de la littérature nationale.

Le Livre de Néhémias renferme le récit détaillé, quoique incomplet, des événements que nous venons de résumer, et, en outre, l'indication des familles différentes qui rétablirent les portes et les murailles de Jérusalem (5), le dénombrement du peuple venu avec Zorobabel (6), celui des prêtres et des lévites, et quelques détails sur les personnages qui y sont énumérés (7).

(1) Par exemple, de Welte.
(2) *Ant.*, XI, 5, 8.
(3) Cf. Herbst, *Introd.*, II, 3, p. 49 sq.
(4) II *Mach.*, 2, 13.
(5) Ch. 3.
(6) Ch. 7.
(7) Ch. 12, 1-26.

Il ne semble pas qu'il doive y avoir ici grande difficulté à désigner l'*auteur* et à prouver l'*authenticité* du livre, puisque l'auteur raconte ce qu'a fait Néhémias comme étant ses propres actions, parlant, dès le commencement, à la première personne, et, par conséquent, se désignant comme Néhémias même.

Les chapitres 8 et 10 seuls parlent de lui à la troisième personne, quoique l'auteur se mêle de temps à autre aux acteurs en parlant à la première personne du pluriel (1).

On a nié que ces chapitres provinssent de Néhémias; on a dit que c'était une interpolation postérieure (2), non à cause de ce changement dans le mode du récit, mais pour d'autres motifs: parce que, a-t-on dit, la personnalité de Néhémias n'y prédomine pas; parce que la lecture de la loi (3) et la célébration de la fête des Tabernacles (4) y sont racontés comme s'ils avaient eu lieu pour la première fois après l'exil, contrairement à ce que dit Esdras, 3, 4; et parce qu'enfin il y a des différences de langue notables entre ces chapitres et les autres parties du livre. Mais ces motifs ne sont nullement péremptoires.

Le premier point s'explique par cela que dans ces chapitres il est question de préparatifs et d'institutions relatifs au culte divin, et que ce n'était pas Néhémias, mais Esdras, prêtre, qui devait y jouer le rôle principal.

Le second point est complétement arbitraire. Cette lecture de la loi n'exclut pas une lecture antérieure; mais, quand elle serait indiquée comme la première, elle ne prouverait rien contre Néhémias, car Néhémias, en cet endroit, ne dit ni ne fait soupçonner que ce soit alors pour la première fois qu'on apprit d'après la loi à célébrer cette fête, comme le prétend de Wette. Quand il est dit que depuis les jours de Josué, fils de Nun, les Israélites n'avaient point célébré ainsi cette fête, cela se rapporte, non à la solennité en elle-même, mais à la manière particulière dont elle fut célébrée alors.

Enfin la différence dans la langue n'est pas aussi considérable que le font entendre les adversaires, et elle s'explique par le contenu des chapitres en question. Ils parlent des objets du culte, et par conséquent doivent renfermer non-seulement certaines expressions techniques, certains termes particuliers qui n'apparaissent pas dans le reste du livre, mais encore des expressions en usage au temps de la rédaction du livre. Or tirer précisément de ce que les expressions particulières de ces chapitres sont d'accord avec les *Paralipomènes* et le *livre d'Esdras* la conséquence que ces chapitres doivent provenir des auteurs de ces livres est une conclusion inadmissible. Nous n'avons, par conséquent, aucun motif de nier que ces chapitres appartiennent à Néhémias.

Mais on lui conteste encore le chapitre 12, 1, 26, parce qu'il contient une généalogie de Josué qui descend jusqu'au grand-prêtre Jeddoa, du temps d'Alexandre le Grand (1), et en outre la remarque que les noms des chefs de famille et des prêtres ont été écrits sous le règne de Darius, roi de Perse (2). Or ces généalogies et ces observations sont évidemment des additions postérieures; elles paraissent comme quelque chose d'étrange au milieu du reste, et sont, en effet, distinguées, par leur inscription et leur formule finale, du chapitre qui les renferme (3).

Enfin on prétend encore que les chapitres 12, 44, — 13, 3, sont une interpo-

(1) 10, 1, 31, 33 sq.
(2) De Wette, *Introd.*, p. 291.
(3) 8, 1 sq.
(4) 8, 14 sq.

(1) V. 10.
(2) V. 22.
(3) Cf. Herbst, *Introd.*, II, 1, p. 246.

lation, qui remplit une lacune dans les faits mémorables racontés par Néhémias, et qui a été ajoutée plus tard par un prêtre, peut-être par celui qui a fait la collection (1). Or on ne donne pas d'autre motif pour maintenir cette assertion que la confusion faite, 12, 47, du temps de Zorobabel et de celui de Néhémias. Mais cette confusion ne consiste que dans l'observation que, du temps de Néhémias, comme du temps de Zorobabel, on eut soin de donner aux ministres du sanctuaire la portion qui leur était due. Pourquoi Néhémias n'aurait pu faire cette observation aussi bien que tout autre après lui, c'est ce qu'on ne voit guère ; ainsi, abstraction faite des trois versets du chapitre 12 dont nous avons parlé, il n'y a aucun motif suffisant pour admettre que le livre de Néhémias, même en partie seulement, ne provient pas de cet auteur lui-même.

Quant au temps de sa rédaction, il est évident que la question se confond avec celle du temps de l'activité de l'auteur. Tout dépend de savoir quel est le roi de Perse qu'il faut comprendre sous le nom d'Artachschaschta, dans la vingtième année du règne duquel Néhémias vint en Palestine. Les exégètes et les chronologistes voient dans ce prince tantôt Xerxès, comme Josèphe (2), tantôt Artaxerxès Longue-Main, comme la plupart des savants modernes, tantôt Artaxerxès Mnémon (3). Mais ce ne peut être ni le premier, ni le dernier ; ce ne peut être que le second, comme nous l'avons démontré dans l'article ESDRAS (4). D'après cela, le temps approximatif de la rédaction du livre est facile à déterminer. Si, comme nous l'avons établi, Néhémias l'a écrit lui-même, il l'a fait vers la fin de sa vie

(1) De Wette, *Introd.*, p. 293.
(2) *Ant.*, XI, 5, 6.
(3) Cf. Bertholdt, *Introd.*, III, 1014.
(4) *Voy.* ESDRAS.

publique, et par conséquent vers la fin du règne d'Artaxerxès Longue-Main. L'opinion que les deux interpolations du chapitre 12 dont nous avons parlé ont fait partie du livre original a seule fait conclure que le livre a été écrit du temps d'Alexandre le Grand.

WELTE.

NEMROD (נִמְרֹד; LXX, Νέβρωδ; Josèphe, Νεβρώδης), Cuschite, est signalé par l'Écriture (1) comme le fondateur du premier empire (babylonien) et de beaucoup de villes, entre autres de Ninive. Le pays de Nemrod, *terra Nimrod* (2), ne désigne sans doute pas la Babylonie, comme on l'a assez souvent admis (3), mais l'Assyrie, puissance à laquelle appartenait Babylone, tout comme ce premier empire de Ninive était un empire babylonico-assyrien. L'expression biblique, « fort chasseur (héros de la chasse) devant le Seigneur, » marque, d'après la tradition, la fondation de cette domination tyrannique (τυραννίς) qui partit de Babylone.

Ainsi Josèphe (4) dit : Τολμηρὸς καὶ κατὰ χεῖρα γενναῖος... περιίστα κατ' ὀλίγον εἰς τυραννίδα τὰ πράγματα, *audax manuque promptus... rem publicam in tyrannidem mutavit*. Le Pseudo-Jonathan, faisant allusion à son nom, dit : *Ipse incepit potens esse in peccato et ad rebellandum* (למרדא) *coram Domino in terra*. Bérose nomme le premier roi de la seconde dynastie (qu'il fait remonter à 33,000 ans) Évérius, que Syncelle identifie avec Nemrod ; Josèphe fait de Nemrod le constructeur de la tour de Babel ; le Pseudo-Jonathan l'associe à la dispersion des peuples, tandis que le Talmud en fait, dans ses

(1) *Gen.*, 10, 10, 11.
(2) *Mich.*, 5, 6.
(3) Cf. Fürst, *Lexique*, *s. v.*, et Rosenmüller, *le Prophète Michée*, l. c.
(4) *Ant.*, I, c. 4, § 4.

légendes connues sur Abraham, le contemporain de ce patriarche.

Mais tout cela appartient à la légende; il n'y a de véritablement historique que ceci : « Le premier empire, et avec lui la première civilisation, sortit de Babylone par les Cuschites. »

Les livres sacrés rattachent ce fait à un personnage qu'ils nomment Nemrod (*rebellis*, ou plutôt *rebellio*), parce que l'idolâtrie et l'apothéose de l'homme en furent la conséquence immédiate. L'antique civilisation égyptienne est également cuschite. Nous ne pensons pas qu'il y ait une allusion à Nemrod dans le כְּסִיל d'Isaïe (1), de Job (2) et d'Amos (3), que les Septante traduisent par 'Ωρίων, le maître de saint Jérôme par *Arctur*, Pseudo-Jonathan par נפילון; le Paraphraste n'en parle pas; car quoique נבל (adouci נפל) soit synonyme de l'hébreu מרד, c'est la racine פגל (être grand) qui est ici le point de départ, נפיל, le géant; de là l'inexactitude de l'orthographe נפלא. La *Chron. pasch.* remarque (4) que les Perses reconnaissaient, dans la constellation d'Orion, Nemrod placé dans le ciel (Nemrod est le Zohak de leurs légendes); mais les Hébreux n'admettaient pas ces imaginations. On trouve beaucoup de fables sur Nemrod chez les Arabes (5). Il faut, dans tous les cas, distinguer Nemrod de Ninus, fondateur de la puissance assyrienne. D. Calmet a l'étrange idée de confondre Nemrod avec le Bacchus des Grecs (*Bar-chus!*), parce qu'il a le surnom de *Nebrodeus* ou *Nebrodus, quod nomen trahitur a Nembrod;* mais le mot grec est Νεβριδόπεπλος, c'est-à-dire entouré d'une peau de faon.

Schegg.

(1) 13, 10, *Stella*.
(2) 38, 31, *Stella*.
(3) 5, 8, *Arctus* et *Orion*.
(4) Michaëlis, *Suppl.*, p. 1321.
(5) Cf. Herbelot.

NÉMÉSIUS, philosophe chrétien, fut, dit-on, évêque d'Émèse. Il vécut probablement vers la fin du quatrième et au commencement du cinquième siècle. On ne peut faire remonter sa vie plus haut, à cause des systèmes qu'il réfuta dans ses livres. Il n'y a aucun motif solide pour le confondre avec le Némésius, gouverneur de la Cappadoce, que S. Grégoire de Naziance prémunit, dans ses lettres, contre l'idolâtrie.

Nous possédons de Némésius un ouvrage sur la nature de l'homme, περὶ φύσεως ἀνθρώπου, qu'on attribuait autrefois à S. Grégoire de Nysse, parce que ce Père avait écrit un livre sur le même sujet. Némésius donne, dans cet ouvrage, des preuves remarquables de ses connaissances anthropologiques, psychologiques et naturelles, et de l'expérience qu'il avait acquise de la philosophie grecque, dont il applique avec habileté les idées aux théories théologiques. Il traite, dans quarante-cinq chapitres, de la nature de l'homme, de l'âme, de l'union de l'âme et du corps, de l'organisme physique, des facultés de l'esprit, de la liberté de l'homme et de la Providence divine. A chaque occasion il combat les doctrines des Manichéens, des Eunomiens, des Apollinaristes et du *Fatum* païen; mais il se prononce en faveur du traducianisme et de la préexistence des âmes.

Le professeur Matthæi a publié l'édition la plus récente de cet ouvrage, en 1802, à Halle.

Cf. Guillaume Cave, *Script. eccl. hist. literaria*, p. 176; *Nouvelle Bibl. des Auteurs ecclés.*, P. II, t. III, p. 280; Schröckh, *Histoire de l'Église*, P. 7, p. 157.

Stemmer.

NENNIUS, abbé du couvent de Bangor, disciple d'Elbod, archevêque de Gwynedh († 809), écrivit, vers 858, une *Historia Britonum*, et cite, comme sources de son travail, *Annales Roma-*

norum, Chronica S. Patrum et scripta Scotorum Anglorumque, et traditio veterum. Dans la suite, cette histoire, intitulée aussi *Eulogium Britanniæ*, fut interpolée, augmentée, et c'est ainsi qu'elle est parvenue jusqu'à nous. Cependant il est facile de distinguer le texte original des additions postérieures, vu qu'il existe au Vatican un manuscrit de cet ouvrage, écrit par l'anachorète Marc, vers 945, qui ne contient pas la plupart de ces additions. L'ouvrage de Nennius a de l'importance tant pour l'histoire profane que pour l'histoire de l'Église de la Grande-Bretagne. Aussi les historiens anglais, et notamment Henri de Huntingdon, en ont fait un fréquent usage. Nennius suit la chronologie d'Eusèbe. On trouve son histoire imprimée dans Dr. Gale, *Script. Hist. Brit.*, Oxoniæ, 1691. W. Gunn a publié une édition du manuscrit du Vatican, avec des remarques instructives, *the Historia Britonum, etc., by Mark the hermit.*, London, 1819. Cf. Happenberg, *Histoire de l'Angleterre,* t. I.

NÉOCÉSARÉE (CONCILE DE). On possède le texte original grec et une antique version latine de quatorze canons d'un concile de Néocésarée, en Cappadoce. Les inscriptions qui se trouvent dans les manuscrits disent que ce concile eut lieu plus tard que celui d'Ancyre, plus tôt que celui de Nicée. Par conséquent il eut lieu entre 314 et 325. Une indication chronologique plus immédiate se trouve dans la liste des évêques réunis au synode, qui est ajoutée aux éditions imprimées. Ce sont presque les mêmes noms que ceux du concile d'Ancyre, Vital d'Antioche à leur tête. Leur nombre flotte de dix-neuf à vingt. Les noms varient de même. Le *Synodicon*, rédigé vers la fin du neuvième siècle, compte vingt-quatre évêques (1). Toutefois ces listes d'évêques sont, suivant toutes les probabilités, d'une date postérieure. Elles manquent dans les manuscrits grecs et dans Denys le Petit. Elles se trouvent dans Isidore Mercator et dans la *Prisca* de Justellus. On ajouta, d'un autre côté, une liste à quelques copies de la collection de Denys. On eut de bonne heure des doutes sur leur authenticité (1). Les Ballerini les ont nettement déclarées d'une origine postérieure à leur date prétendue (2).

On assigne le plus souvent à ce synode la même date qu'à celui d'Ancyre, c'est-à-dire 314 ou 315. Cependant il est probable qu'il eut lieu quelques années plus tard, parce que les canons ne parlent plus des *lapsi*. Le concile d'Ancyre, qui se réunit après une cruelle persécution, a dix canons sur la manière dont il faut agir avec les *lapsi*. Comme il n'en est pas question à Néocésarée, il est naturel de présumer que les Pères du concile considérèrent la question comme vidée, et, par conséquent, tout décret à cet égard comme inutile. Sans doute l'argument ne serait pas inébranlable si le *Synodicon* avait raison en rapportant qu'on traita au concile de Néocésarée la question de ceux qui, durant la persécution, avaient sacrifié, abjuré, immolé aux idoles; mais les canons ne renferment pas un mot à ce sujet, et l'auteur du *Synodicon*, qui est souvent inexact, paraît avoir confondu ces canons avec ceux d'Ancyre, ou peut-être avec l'*Epistola canonica* de S. Grégoire le Thaumaturge (3). On n'est pas fondé, comme on l'a fait, à prétendre que nous ne possédons qu'une partie des canons du concile (4). Ces canons défendent le mariage des prêtres (c. 1), le mariage au

(1) Harduin, V, 1499.

(1) Tillemont, *Mémoires*, VI, 86.
(2) *Opp. Leonis M.*, t. III, p. XXII (1, 3, § 2).
(3) Harduin, I, 191.
(4) Ceillier, III, 722.

premier degré de l'alliance (c. 2) ; ils traitent de la pénitence de ceux qui se marient plus de deux fois (c. 3); l'impureté de pensée n'entraîne aucune pénitence extérieure (c. 4) ; ils parlent des châtiments du catéchumène qui pèche grièvement (c. 5), du baptême des femmes enceintes (c. 6) ; ils interdisent au prêtre d'assister au banquet nuptial d'un bigame (c. 7) ; ils s'occupent de l'adultère (c. 8) ; du prêtre qui, avant ou après son ordination, commet un péché charnel (c. 9) ; du diacre dans le même cas (c. 10) ; ils exigent l'âge de trente ans pour la réception de la prêtrise (c. 11) ; ils n'autorisent que par exception le clinique à recevoir l'ordre de la prêtrise (c. 12) ; le prêtre rural ne peut offrir le saint Sacrifice et donner la communion dans la cathédrale qu'en cas d'absence de l'évêque ou du prêtre de la ville, et s'il en est chargé spécialement ; les corévêques le peuvent, eu égard à leur dignité (c. 13) ; les grandes villes ne peuvent avoir en général que sept diacres (c. 14).

Le canon 13 se divise souvent dans les manuscrits grecs en deux canons, ce qui en porte le nombre total à quinze.

Cf. Mansi, *Coll. Conc.*, II, p. 539 ; Routh, *Reliquiæ sacræ*, III, p. 457 sq. ; Harduin, I, p. 282 sq. ; Héfélé, *Hist. des Conciles*, I, p. 210 sq.

FLOSS.

NÉOLOGIE. *Voyez* ORTHODOXIE.

NÉOPHYTE. *Voyez* CATÉCHUMÈNE.

NÉOPHYTES, νεόφυτοι. L'Église nomme ainsi les nouveaux convertis adultes, passant du judaïsme ou du paganisme au Christianisme, étant par conséquent, comme dit S. Grégoire le Grand, nouvellement implantés dans la foi, *qui adhuc noviter erant plantati in fide* (1).

Les néophytes ne doivent pas être admis à la cléricature sans de nouvelles épreuves. On s'appuie à ce sujet sur la parole de l'Apôtre : *Oportet ergo episcopum irreprehensibilem esse... non neophytum, ne, in superbiam elatus, in judicium incidat diaboli* (1). Le premier concile œcuménique (2) défend d'ordonner, à l'avenir, évêque ou prêtre celui qui est encore catéchumène, ou qui vient depuis peu d'être baptisé, et, lorsque les divers degrés d'ordination eurent été établis légalement, l'Église défendit qu'on admît les catéchumènes et les néophytes même aux ordres mineurs, quoique l'histoire nous offre maint exemple de nouveaux baptisés qui furent immédiatement admis dans les rangs du clergé, et même élevés à l'épiscopat (par exemple, S. Ambroise). Mais ces exceptions n'avaient lieu que pour des hommes doués d'une façon spéciale, dont la vocation était absolument évidente, et dont l'humilité était assez profonde pour qu'on n'eût pas à craindre de voir leur élévation leur inspirer de l'orgueil et devenir pour eux un piége de Satan. Comme S. Ambroise le dit de lui-même, dans sa lettre aux habitants de Verceil : *Neophytus prohibetur ordinari, ne extollatur in superbiam. Sed si non deest humilitas competens sacerdotio, ubi causa non hæret, vitium non imputatur. Itaque ordinationem meam occidentales episcopi judicio, orientales etiam exemplo probarunt* (3).

Il demeura de précepte et de coutume dans l'Église d'éloigner des cures tous ceux dont, comme pour les néophytes, on pouvait admettre qu'ils n'étaient pas encore suffisamment instruits des vérités de l'Église catholique et assez consolidés dans la pratique reli-

(1) *Epist.*, l. V, ép. 51.

(1) I *Tim.*, 3, 6.
(2) *Conc. Nic.*, I, ann. 325, c. 2.
(3) C. 9, dist. LXI.

gieuse. On nomme ce défaut réel ou présumé de fermeté dans la foi *defectus firmæ fidei* (1).

La durée de l'épreuve était abandonnée à l'appréciation de l'évêque et était aussi quelquefois réglée par les décrets des conciles provinciaux. Dès le sixième siècle, en France, un néophyte devait être baptisé au moins depuis un an avant d'entrer dans les ordres (2).

Les facultés intellectuelles étant extrêmement diverses, de même que les degrés de l'instruction et de l'éducation, parmi les hommes, le concile de Trente, abstraction faite d'un temps d'épreuve, a fait dépendre l'administration de la tonsure de l'instruction préalable dans les vérités fondamentales de l'Église catholique et de la réception du sacrement de Confirmation (3).

L'Église observe les mêmes précautions, et par les mêmes motifs, à l'égard des cliniques (4), des convertis ou de ceux qui rentrent dans le sein de l'Église catholique, après avoir abjuré l'hérésie ou le schisme (5).

On nomme quelquefois néophytes des novices dans un couvent.

PERMANEDER.

NÉOPLATONISME. La philosophie païenne n'avait pas été heureuse dans ses tentatives pour déterminer le rapport du fini à l'infini; elle avait abouti à la sagesse vulgaire de l'épicuréisme (6), au rigorisme négatif du Portique, aux désolantes incertitudes du scepticisme. Le développement religieux avait marché de pair avec celui de la philosophie; le principe de la subjectivité avait prévalu et avait poussé l'homme jusqu'au dégoût, jusqu'au désespoir de lui-même.

La conséquence naturelle qui ressortit de là fut que l'âme se sépara de plus en plus de Dieu, séparation qui ne fit que rendre plus sensible le besoin et le désir de l'union avec l'Infini. La philosophie, en voulant se substituer au sentiment religieux, en était arrivée à un point où elle entrevit qu'elle allait s'évanouir, et se sentit obligée d'en revenir à chercher, autant que possible, une union réelle entre la Divinité et l'humanité. Des tentatives à ce sujet furent faites dès avant le Christianisme et au moment de son apparition, par exemple par *Philon*, à Alexandrie, etc. Mais il est dans la nature des choses que cette union désirée ne puisse s'accomplir partiellement et exclusivement du côté de l'être fini, et qu'elle ne puisse être réalisée que par l'initiative de l'Être infini; il faut que l'Infini descende vers le fini, l'élève, le réconcilie avec lui, et que, partant de cette manifestation de l'Infini dans le fini, et s'appuyant sur elle, celui-ci achève le mouvement en sens inverse. C'est dans le Christ, dans le Verbe incarné, dans l'Homme-Dieu, que cette union du divin et de l'humain se réalise véritablement. Le Christ est le point de départ nécessaire de l'union de l'homme avec Dieu. Lors donc que l'Évangile descendit du ciel sur la terre, lorsque ses idées sur Dieu et le monde, le péché et la rédemption, d'une nature profondément métaphysique, mais également évidentes, parce qu'elles sont réalisées par l'histoire, eurent commencé à se répandre dans le monde, elles s'emparèrent puissamment des esprits religieux, et rafraîchirent le cœur comme la rosée du ciel ravive les plantes arides. Sa doctrine morale, aussi sublime et aussi pure que simple, se fraya le chemin partout,

(1) *Voy.* IRRÉGULARITÉ.

(2) *Conc. Arelat.*, III, a. 524, c. 3. *Conc. Aurel.*, III, a. 538, c. 3.

(3) *Conc. Trid.*, sess. XXIII, c. 4, *de Ref.*

(4) *Voy.* BAPTÊME DES CLINIQUES.

(5) *Voy.* ADMISSION D'UN NON CATHOLIQUE.

(6) *Voy.* ÉPICURÉISME.

toucha les âmes, par cela même que la doctrine de l'Évangile est celle du développement de l'homme complet, la satisfaction véritable de ses besoins religieux, par cela que le Christianisme est la vérité absolue, universelle, catholique.

Ce ne fut que lorsque le Christianisme eut fait entrer l'esprit humain dans une fermentation puissante, dont le résultat définitif devait être l'anéantissement du paganisme sous tous ses rapports, que le paganisme ému se concentra en lui-même, se chargea de tout son passé, et entreprit, en se mettant en opposition flagrante avec le Christianisme, de résoudre la grande question de la réconciliation de l'humanité avec la Divinité. Il ne suffit plus de se rattacher à l'ancienne philosophie, platonicienne ou aristotélique; le résultat était connu, l'insuccès constaté. Cependant on ne voulut pas abandonner le terrain conquis, on ne voulut pas laisser s'écrouler le paganisme et ses dieux. On inventa donc une *philosophie* qui, pour répondre au caractère du Christianisme, se proclamant la religion absolue, embrasserait à la fois tous les systèmes antérieurs, pythagoricien, stoïcien, platonicien, aristotélicien, de telle façon qu'elle en réconciliât entre elles les idées hostiles, les antithèses immémoriales. A cette fin elle appela l'allégorie à son secours, elle fit un amalgame de stricte spéculation et de pures imaginations. Elle s'associa des éléments orientaux, qui devaient lui prêter le caractère des mystères religieux. En se développant, et en voulant disputer au Christianisme la prééminence que lui assurait son caractère absolu, elle lui prit ce qui lui convenait et lui semblait pouvoir s'adapter à ses théories.

Cette philosophie reçut le nom de *néoplatonisme*, parce que son principal représentant, *Plotin*, avait surtout des sympathies pour Platon, et qu'il en adopta les idées, le mouvement, l'élan enthousiaste.

Ainsi le néoplatonisme est la négation du Christianisme. De même que le Christianisme se dit justement la religion absolue, parce que, dans le Verbe, l'Infini s'unit au fini, le néoplatonisme s'afficha comme doctrine absolue, parce qu'il était, disait-il, l'union du fini avec l'Infini. Il chercha à atteindre ce but au moyen de la contemplation intellectuelle, par laquelle l'homme s'unit et reste un avec Dieu. Mais là est déjà le motif pour lequel le fini, l'homme, ne peut se maintenir dans son individualité, et est obligé de la renier pour s'élever à l'universel, à la Divinité, et demeurer uni à elle. Sans la négation de l'individu l'humanité ne s'identifie pas avec la Divinité. C'est ce qui explique le mépris des néoplatoniciens pour la nature extérieure, pour la matière, qui, n'étant que limite, obstacle à l'union avec la Divinité, doit être soumise et domptée par la magie, moyen infaillible et suprême qui élève et unit l'âme à Dieu. C'est ainsi que le néoplatonisme se transforma en mysticisme et en théurgie.

Le berceau de cette philosophie fut Alexandrie, l'antique métropole des sciences, qui avait eu pour mission d'être la médiatrice intellectuelle de l'Orient et de l'Occident et qui donna à la philosophie néoplatonicienne un caractère *syncrétique* ou *éclectique* (1).

Quant aux personnages au nom desquels se rattacha le développement de cette philosophie, nous trouvons les premiers rudiments de ce système dans *Philon*, le Juif (2), qui florissait à Alexandrie vers l'an 40 après Jésus-Christ. Sa philosophie religieuse, alexandrino-judaïque, fut exploitée, en faveur du néoplatonisme proprement

(1) *Voy.* ÉCLECTISME.

(2) *Voy.* PHILON.

dit, par *Numénius*, d'Apamée, en Syrie, qui vécut dans le premier tiers du troisième siècle, et qui ferma la série des néoplatoniciens antérieurs au syncrétisme proprement dit. On reconnaît sa parenté intime avec la philosophie de Philon en ce qu'il nomme Platon le Moïse attique. Porphyre conteste, il est vrai, son rapport avec le néoplatonisme, en en appelant notamment à *Longin*, que Plotin lui-même nomme un philologue, mais nullement un philosophe, φιλολόγος μὲν, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς. Les efforts que fait Porphyre pour nier l'influence de Numénius sur Plotin résultent du désir pardonnable, quoique non justifié, de la part d'un élève qui veut faire passer pour originale la doctrine de son maître. Or le véritable fondateur de la philosophie néoplatonicienne fut *Ammonius Saccas* (1). Ses disciples les plus célèbres furent *Hérennius, Origène* et *Plotin*. Porphyre raconte, dans la biographie de Plotin, que ces trois disciples s'étaient obligés par serment à ne jamais publier par écrit la doctrine de leur maître. Hérennius le premier manqua à sa promesse, puis Origène, et alors Plotin se trouva lui-même dégagé. Il ne reste rien des écrits d'Hérennius, et quant à ceux d'Origène on n'en a que le titre. Il ne paraît pas d'ailleurs qu'ils fussent très-importants. De là vient que Plotin, qui d'ailleurs avait le plus de talent des trois, est devenu le véritable représentant de la philosophie néoplatonicienne.

Il naquit la treizième année du règne de Septime Sévère, par conséquent en 205 après Jésus-Christ, à Lycopolis, en Égypte. Il reçut sa première instruction à l'âge de huit ans. A l'âge de dix-huit il se sentit un invincible attrait pour la science philosophique, attrait que les plus habiles maîtres d'Alexandrie ne parvinrent pas à satisfaire. Il en était désolé, quand un ami le conduisit à l'école philosophique d'Ammonius Saccas, qui lui plut tellement qu'ivre de joie il s'écria en parlant à son ami : Τοῦτον ἐζήτουν, c'est celui que je cherchais ! Il demeura pendant onze ans le disciple infatigable d'Ammonius. Il se sentait tellement captivé par les éléments orientaux de cette philosophie qu'il eut le plus vif désir d'apprendre à connaître dans leur pays même la philosophie des Perses, et notamment celle des Indiens. Il s'attacha, à cette intention, à l'expédition militaire de Gordien III contre les Perses. Il avait trente-neuf ans. L'expédition échoua, l'empereur ayant été assassiné en Mésopotamie. Plotin eut beaucoup de peine à se réfugier à Antioche. De là il se rendit à Rome, où il enseigna avec un rare succès pendant vingt-six ans. Ses disciples les plus fameux furent *Amélius* ou *Amérius* (1), *Paulin*, de Scythopolis, *Eustochius*, médecin d'Alexandrie, *Polamon, Sérapion* et *Porphyre*.

La philosophie de Plotin, ayant l'ambition de devenir une sagesse pratique, sortit des bornes étroites de l'école et se répandit parmi les contemporains de Plotin. Un grand nombre de sénateurs devinrent ses disciples. On nomme surtout un certain *Rogatien*, qui, ne s'inquiétant plus de l'administration de ses biens, affranchit ses esclaves, se retira du monde, et, ne tenant plus de maison, allait journellement manger chez l'un ou l'autre de ses amis. Il était l'élève favori de Plotin. Cette vie ascétique lui valut du moins d'être délivré de la goutte, qu'il avait aux pieds et aux mains. Les femmes mêmes ne dédaignaient pas de prendre Plotin pour leur maître. L'empereur Galien et l'impératrice Salonina l'avaient fort en estime. L'influence qu'exerçait Plotin était si

(1) *Voy.* AMMONIUS.

(1) *Voy.* AMÉLIUS.

grande, que bien des gens, en mourant, lui recommandaient leurs enfants comme à un saint protecteur, ὡς ἱερῷ τινι καὶ θείῳ φύλακι, et Porphyre disait, à la gloire de son maître, que pendant les vingt-six ans de son séjour à Rome il n'eut jamais d'ennemi. Son zèle et notamment la faveur de l'empereur lui inspirèrent le projet de fonder en Campanie, sur les débris d'une antique cité, une nouvelle ville, toute philosophique, Platonopolis, et de l'organiser suivant les principes de la république de Platon; mais cette entreprise n'obtint pas l'assentiment des ministres de l'empereur et ne fut pas exécutée. Des infirmités persévérantes l'obligèrent, dans sa vieillesse, à quitter Rome et à se rendre dans la maison de campagne d'un de ses amis intimes, Zéthus, près de Minturnes, en Campanie, où il mourut en 270 après Jésus-Christ, à l'âge de soixante-six ans, en disant : « Je fais mon dernier effort pour ramener ce qu'il y a de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans l'univers : πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον. Son caractère était des plus aimables; il était tout pénétré de sa philosophie, dont le but était l'ἕνωσις, l'union avec le Un. Il était honteux de ce que son âme demeurât dans un corps, et il ne parlait jamais de ses parents, de sa ville natale, de l'année et du jour de sa naissance; il n'admettait pas qu'on célébrât ce jour et refusa de faire faire son portrait, qu'on fut obligé d'exécuter en secret, à son insu et de mémoire.

Les merveilles que Porphyre raconte de la vie de Plotin répondent parfaitement à sa philosophie et à son caractère. Olympius d'Alexandrie, dit-il, qui avait été pendant peu de temps l'élève de Plotin, et qui devint son ennemi, ayant voulu recourir à la magie pour lui nuire, fut arrêté dans ses tentatives par la puissance supérieure de Plotin, qui les fit tourner à sa honte. — Un prêtre égyptien ayant, avec le consentement de Plotin, évoqué le démon du philosophe, vit apparaître un dieu. — Plotin prédisait l'avenir à ses disciples. — Il découvrit un jour, par la divination dont il était doué, un vol commis par un esclave. — A sa mort apparut un serpent qui s'enfonça rapidement dans la muraille.

Quoi qu'on pense de tous ces récits, ce qui est certain, c'est que la philosophie de Plotin excita de son temps la plus vive admiration. S. Augustin lui-même le reconnaît : *Os illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum et lucidissimum, dimotis nubibus erroris, emicuit, maxime in Plotino, qui Platonicus philosophus ita ejus similis judicatus est ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit* (1).

Les écrits que nous possédons de Plotin ont une forme particulière. Ce sont des traités isolés, qu'il écrivit à diverses époques, à la demande instante de son disciple Amélius. On ne peut par conséquent pas y chercher un système bien coordonné. Ils sont souvent obscurs, grâce à une surabondance toute platonicienne; de plus, ne se préoccupant que du fond qui l'absorbait, μόνον τοῦ νοῦ ἐχόμενος, Plotin négligeait complétement la forme; il omettait souvent, en écrivant, des lettres et des syllabes entières; il ne se faisait pas scrupule de violer l'orthographe et ne relisait jamais ce qu'il avait écrit. Il est vrai qu'il souffrait des yeux. Porphyre reçut de Plotin la mission de mettre de l'ordre dans ses ouvrages. Il rangea en effet les cinquante-quatre traités existants en six sections, suivant leur analogie. Chacune de ces sections contient neuf

(1) *Contra Academ.*, l. III, c. 18, n. 41. Cf. *de Civit. Dei*, l. IX, c. 10.

traités qui forment ainsi les *Ennéades* (ἐννέα, neuf). Les trois premières Ennéades se tiennent entre elles par la matière; elles traitent des questions morales, naturelles et cosmiques (καὶ τὰ περὶ κόσμου); la quatrième et la cinquième Ennéades renferment des traités sur l'âme, l'intelligence et les idées, περὶ τοῦ ἐν ψυχῇ νοῦ καὶ περὶ τῶν ἰδεῶν; la sixième contient des traités divers.

La plus nouvelle édition des œuvres de ce philosophe, avec traduction latine, commentaires et variantes, est celle de Creuzer: *Plotini Opp. omnia, Oxonii, e typographia Academ.*, 1835, 3 vol. in-4°. Elles ont été traduites en français par M. Bouillet, inspecteur général de l'Université.

Voici en résumé les points capitaux de la philosophie de Plotin: Le principe suprême de toutes choses est l'unité, le Dieu primordial, πρῶτος Θεός. Ce Dieu n'est pas le principe de toutes choses, en ce sens qu'il serait l'unité en toutes choses, mais en ce sens que cette unité est tout, et n'est rien de tout ce qui est, τὸ ἓν πάντα, καὶ οὐδὲ ἕν (1). Il est sans quantité, sans qualité; il est l'unité abstraite, qui ne peut être saisie que par la pensée, qui est absolument simple, sans différence ni distinction en elle-même, le pur être, τὸ δὲ πάντη ἁπλοῦν, ἁπλούστατον ἁπάντων. Cette unité n'ayant aucune détermination, on ne peut, à proprement parler, rien en dire. Tout ce qu'on en dirait irait au delà de son unité absolue, tandis qu'elle est précisément ce au delà de quoi il n'est rien; c'est pourquoi elle est en vérité ineffable, sans nom, διὸ καὶ ἄῤῥητον τῇ ἀληθείᾳ. Si cependant Plotin nous décrit cette unité sous les formes les plus multiples, ce n'est que pour en dire quelque chose, sans qu'il prétende pouvoir la définir elle-même, car cela est impossible, ὥστε περὶ αὐτοῦ μὲν λέγειν, αὐτὸ δὲ μὴ λέγειν.

(1) *Enn.*, V, 2.

Voudrait-on, par exemple, dire qu'elle est l'intelligence: il faudrait, comme telle, qu'elle pensât, par conséquent qu'elle eût des rapports au dehors d'elle; par conséquent elle ne se suffirait plus à elle-même, elle ne serait plus au-dessus de l'intelligence, maîtresse de toute intelligence, οὐ κυρίως τὸ νοεῖν. Quand donc nous pensons ou disons quelque chose d'elle, ce que nous en disons exprime, non un rapport de l'unité à nous, mais un rapport de nous à elle, c'est-à-dire qu'elle n'est pas ce que nous en pensons et en disons, mais précisément le contraire (c'est-à-dire rien), ἐκεῖνο χρὴ ἐνθυμεῖσθαι, ὅτι ταῦτα λέγοντες, ἑαυτοὺς περιτρέπομεν ἐπὶ τὰ ἐναντία (1).

Mais Plotin arrive, de cette unité absolue et sans distinction, à la réalité par les *émanations* (2). La première émanation est l'intelligence, νοῦς.

Il semblerait, d'après ce que nous avons dit jusqu'à présent, que cette unité devait nécessairement demeurer dans l'inflexibilité de son repos, sans jamais rien donner d'elle-même, sans rien laisser émaner d'elle. Plotin n'explique pas comment il se fait en effet que l'unité sorte d'elle-même; il dit simplement que l'intelligence ne renferme rien de l'unité en elle, parce qu'il ne faut pas chercher le premier dans le second. Comme émanation, l'intelligence, quoique parfaite en elle-même, est cependant moindre que ce dont elle est émanée. Elle se distingue de l'unité en ce qu'elle n'est pas simple, mais quelque chose de distinct en soi. En effet, étant et ce qui pense, νοοῦν, et ce qui est pensé, νοούμενον, elle est double, διπλοῦς. Mais l'intelligence voit et connaît ce qui est intelligible, ὅσα δὲ νοητὰ, νοῦς δηλονότι γνώσεται; ces choses intelligibles, νοητὰ, sont les *idées*, et c'est pourquoi l'intel-

(1) *Enn.*, V, l. VIII, c. 13, 14, p. 947, 948, etc.
(2) *Voy.* ÉMANATION.

ligence constitue le monde intelligible, κόσμος νοητός.

Le monde réel n'est qu'une copie du monde intelligible (μίμημα).

Mais avant que ce monde se réalise, apparaît une troisième émanation, un troisième principe, l'âme du monde, le *logos*, qui est âme en tant que logos, et qui renferme en même temps toutes les âmes individuelles, comme les intelligences multiples sont contenues dans l'intelligence première. Tant que cette multiplicité d'âmes se tourne vers l'intelligence comme vers son terme suprême, elles restent unies dans l'âme du monde à l'intelligence suprême; mais, lorsqu'elles *veulent devenir quelque chose par elles-mêmes*, elles sortent de l'unité, se séparent, s'isolent, et s'unissent à la *matière* en se dégradant de degré en degré depuis l'homme jusqu'à la plante. Plus le penchant à s'isoler, à être pour soi, est grand, plus la chute est profonde. En punition de cette chute les âmes demeurent attachées à la matière. La matière est ce qui borne, restreint, limite l'âme, ce qui la détourne de l'unité, l'isole de l'ensemble : elle est donc quelque chose de mauvais en soi. De là la haine de Plotin pour la matière. D'après lui, l'homme, être sensible et intelligible, est un amphibie. Mais il ne doit pas demeurer en cet état; il faut qu'il se relève vers l'unité et cherche à s'unir à elle. Il y parvient en s'affranchissant de plus en plus des passions qui ont leur siége dans la matière, en se libérant de plus en plus, au dedans de lui-même, de tout attachement au monde matériel et sensible. Cette purification progressive et permanente rend l'homme capable de la contemplation de l'unité suprême, qui, à son plus haut degré, est l'union avec l'unité, ἕνωσις, union telle que celui qui contemple et celui qui est contemplé forment un seul et même être. Cette union mystique suprême est aussi simple, aussi indéfinissable que l'unité elle-même; elle est contemplation pure, et dans cette contemplation il n'y a plus rien de contemplé, et c'est pourquoi elle est aussi ineffable que l'unité. Plotin fut, durant sa vie, jugé quatre fois digne de cette union ineffable, absolue, avec l'Être divin. D'après Plotin, ce sont particulièrement les mathématiciens, les érotiques, les musiciens et les philosophes qui sont capables de cette béatitude suprême, mais seulement alors que le mathématicien ne pense plus à tel ou tel nombre, lorsque l'érotique n'attache plus la beauté à tel ou tel corps, mais s'élève vers le beau absolu et l'admire comme tel, etc., etc.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur le caractère complétement panthéistique de cette philosophie.

La philosophie néoplatonicienne, parvenue à son apogée dans Plotin, fut continuée par les disciples que nous avons nommés plus haut. Cependant l'histoire considère surtout *Porphyre* comme le dépositaire et le représentant du néoplatonisme, après Plotin, parce que les ouvrages seuls de Porphyre sont parvenus jusqu'à nous.

Porphyre, né, en 233 après Jésus-Christ, à Batanée, colonie tyrienne en Syrie, appartenait à une famille considérée. Longin fut son maître de grammaire, de rhétorique et de philosophie. Il changea le nom originaire de son élève, qui s'appelait Malchus (roi), en Porphyre, c'est-à-dire revêtu de pourpre. A l'âge de trente ans Porphyre vint à Rome, simplement par curiosité et dans l'intention de visiter la capitale du monde; mais l'enseignement de Plotin, qu'il entendit par hasard, le captiva tellement qu'il devint bientôt un de ses plus ardents disciples. L'impression du maître fut immense sur Porphyre; du moins Eunape (1), son biographe, dit

(1) *Vitæ Philosophorum et Sophistarum*, éd. Commelina, 1596, p. 14.

de lui que, dominé par la sublimité des discours de Plotin, il prit en haine son corps et son existence purement humaine : Ὑπὸ τοῦ μεγέθους τῶν λόγων νικώμενος, τό τε σῶμα καὶ ἄνθρωπος εἶναι ἐμίσησε. Peut-être faut-il ajouter ici ce que Porphyre raconte de lui-même dans la vie de Plotin, que, saisi d'une profonde mélancolie, il voulut se suicider, que Plotin l'en détourna et lui conseilla un voyage d'agrément à Lilybée, en Sicile. De Sicile Porphyre revint à Rome, où il enseigna à son tour et mourut dans un âge très-avancé. Porphyre, quoique peu modeste en général, se met lui-même au-dessous de Plotin lorsqu'il dit qu'il n'eut le bonheur de contempler la Divinité qu'une fois dans sa vie, et cela à l'âge de soixante-huit ans, ajoutant que la Divinité véritable n'a ni forme ni idée et qu'elle est au-dessus de l'intelligence et de tout objet intelligible : Ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ Θεὸς ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινα ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος (2). Et, dans le fait, quelque grands que soient les services que Porphyre rendit à la philosophie néoplatonicienne en publiant les œuvres de Plotin, en les expliquant, en les commentant, il ne fit pas faire un véritable progrès à la doctrine de son maître ; au contraire on l'accuse d'inconséquence, et de là ces vers :

Τῷ Πορφυρίῳ γλῶσσα μὲν τεθηγμένη,
Γνώμης δὲ φύσις ἀστατεῖν εἰθισμένη.

Nous pouvons, par conséquent, laisser de côté les travaux purement philosophiques de Porphyre, qui, d'ailleurs, à prendre les choses strictement, ne sont pas de notre compétence.

Mais Porphyre offre un intérêt tout particulier au point de vue théologique. C'est lui, en effet, qui fit éclater ouvertement l'hostilité antichrétienne qui caractérisait le néoplatonisme, et cela dans son pamphlet : Κατὰ Χριστιανῶν λόγοι. Socrate fait connaître ce qui donna lieu à la rédaction de cette diatribe divisée en quinze livres. Porphyre, qui d'abord avait professé la foi chrétienne, fut un jour vivement blâmé, à Césarée de Palestine, par quelques Chrétiens. Son humeur irascible lui rendant toute espèce de contradiction intolérable, Porphyre abandonna la foi chrétienne, et rédigea, en haine de ses désapprobateurs, son pamphlet, dans l'espoir d'exciter du scandale parmi les Chrétiens et d'ébranler leur foi (1). S. Augustin pense aussi que Porphyre avait été Chrétien, car il dit de lui : *Quam si vere ac fideliter amasses, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam cognovisses, nec ab ejus saluberrima humilitate, tumore inflatus vanæ scientiæ, resiluisses* (2). Cependant cette opinion est contestée et ne paraît pas suffisamment établie (3).

Ce qui est certain c'est que le nom de Porphyre fut odieux aux Chrétiens et stigmatisé parmi eux, quoique ce philosophe ait combattu le Christianisme d'une manière plus calme et plus digne que Celse et d'autres adversaires de l'Évangile. L'empereur Constantin, dans un édit contre les Ariens, proclama Porphyre un ennemi capital de la foi chrétienne et nomma ses partisans Porphyriens (4). Nous n'avons plus ce pamphlet contre les Chrétiens. A en juger d'après le petit nombre de fragments qui en ont été conservés, l'auteur s'attaqua surtout au côté historique du Christianisme, mettant son spiritualisme purement philosophique bien au-dessus de toute espèce de religion et méprisant le Christ, parce qu'il avait pris son corps dans le sein d'une femme et qu'il avait

(1) *Vita Plotini*, c. 23.

(1) Socrate, *Hist. eccl.*, l. III, c. 19.
(2) *De Civitate Dei*, l. X, c. 28.
(3) *Voir* Fabricius, *Biblioth. Græca*, éd. 3, t. V, p. 728. *Annot. Harlesii.*
(4) Socrate, l. c., I, 6.

été crucifié (1). Il réprouvait aussi l'habitude des Chrétiens d'interpréter allégoriquement l'Ancien Testament, prétendant qu'il ne fallait recourir à l'allégorie que pour donner quelque sens aux énigmes de Moïse et aux paroles abstruses et mystérieuses des prophètes. Il cherchait en même temps à démontrer le peu de liaison intime qu'il y avait, disait-il, entre les divers écrits de l'Ancien Testament (2). S. Jérôme nous apprend que dans son douzième livre il niait l'authenticité du livre de Daniel.

On sait que Méthode s'éleva contre Porphyre dans un écrit spécial dont il ne s'est conservé que quelques fragments dans Jean Damascène. Cependant, plus tard, Porphyre abandonna le point de vue suivant lequel toute religion a son fondement dans la philosophie, et établit, dans un nouvel écrit, que le principe de toute vraie religion se trouve dans les révélations immédiates de Dieu. Partant de cette conviction nouvelle, il se mit à recueillir les oracles d'Apollon et des autres dieux du paganisme, et en composa un ouvrage, perdu depuis, qui avait pour titre : Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας.

Eusèbe, qui nous a conservé des fragments de cet écrit, en définit ainsi le but : (χρησμοὺς) ἱκανοὺς εἶναι εἴς τε ἀπόδειξιν τῆς τῶν θεολογουμένων ἀρετῆς, εἴς τε προτροπὴν τῆς, ὡς αὐτῷ φίλον ὀνομάζειν, θεοσοφίας (3).

Les fragments qu'il en donne sont précieux en ce qu'ils font connaître clairement quelle était l'opinion positive de Porphyre sur le Christianisme et son fondateur. L'oracle, qu'on consulta un jour pour savoir si le Christ était Dieu (εἴ ἐστι θεὸς), répondit :

Ὅττι μὲν ἀθανάτη ψυχὴ μετὰ σῶμα προβαίνει,
Γιγνώσκει σοφίῃ τετιμημένος· ἀλλά γε ψυχὴ
Ἀνέρος εὐσεβίῃ προφερεστάτη ἐστὶν ἐκείνου.

(1) August., *de Civit. Dei*, X, 28.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 18.
(3) *Præp. evang.*, l. IV, c. 6, p. 143, éd. Vig., Paris, 1628.

C'est en s'appuyant sur cet oracle que Porphyre déclare le Christ un homme pieux, dont, après sa mort, l'âme fut divinisée comme celle des autres hommes, ἀπαθανατισθῆναι, et adorée par l'ignorance des Chrétiens. Mais l'oracle ayant été interrogé sur le motif pour lequel le Christ avait été crucifié, Hécate répondit :

Σῶμα μὲν ἀδρανέσιν βασάνοις αἰεὶ προβέβληται,
Ψυχὴ δ' εὐσεβέων εἰς οὐράνιον πέδον ἵζει.

A quoi Porphyre ajoute, en forme de commentaire, que le Christ, en sa qualité d'homme pieux, fut reçu dans le ciel, qu'il n'était pas juste, par conséquent, de le mépriser, mais qu'il fallait déplorer l'aveuglement et l'ignorance des gens, c'est-à-dire des Chrétiens, qui l'adoraient comme un dieu (1).

S. Augustin nous a conservé aussi, dans sa version latine, quelques fragments d'oracles du livre de Porphyre. Apollon répondit à un mari qui lui demandait à quel dieu il devait s'adresser afin d'arracher sa femme à la foi chrétienne : *Forte magis poteris in aqua impressis litteris scribere, aut adinflans pennas leves per aera, ut avis, volare, quam pollutæ revoces impiæ uxoris sensum. Pergat quomodo vult inanibus fallaciis perseverans, et lamentationibus salacissimis* MORTUUM DEUM *cantans, quem, a judicibus recta sentientibus perditum, pessima in speciosis ferro juncta mors interfecit.*

La conclusion de l'oracle, justifiant les juges qui condamnèrent le Seigneur, est remarquable : *In his quidem tergiversationem irremediabilis sententiæ eorum manifestavit, dicens:* QUONIAM JUDÆI SUSCIPIUNT DEUM MAGIS QUAM ISTI (2).

Enfin nous trouvons encore des fragments de ce livre de Porphyre dans les douze sermons de Théodore : Ἑλληνικῶν

(1) *Demonstr. evang.*, l. III, c. 6, p. 134.
(2) Aug., *de Civit. Dei*, l. XIX, c. 23.

θεραπευτικὴ παθημάτων (1), par exemple dans *Sermo II*, p. 493; *Sermo III*, p. 516, 517, X, 626, 627, et XII, p. 679, où il est dit du Christ : Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδὲ μιᾶς δημοσίας τις θεῶν ὠφελείας ᾔσθετο.

Les principaux ouvrages de Porphyre sont :

1. Περὶ ἀποχῆς τῶν ἐμψύχων, en 4 vol., éd. J. de Rhoer, Utrecht, 1767;

2. Πρὸς Ἀνεβῶ τὸν Αἰγύπτιον, qui renferme quelques questions sur la nature des démons et leur culte. Jamblique a répondu à ces questions dans un ouvrage spécial : Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβῶ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις, éd. Th. Gale, Oxford, 1678.

3. Εἰσαγωγὴ ἢ περὶ τῶν πέντε φωνῶν, introduction aux Catégories d'Aristote, qu'on ajoute d'ordinaire à celles-ci, et qui servit longtemps de livre élémentaire.

Le successeur de Porphyre fut JAMBLIQUE, né à Chalcis, en Cœlésyrie, d'une famille riche et considérée. Son premier maître de philosophie fut le Néoplatonicien *Anatole*, qu'il abandonna pour s'attacher à l'école de Porphyre, à Rome. Revenu dans sa patrie il fonda une école où les jeunes gens avides de savoir affluaient de toutes parts (2). Ses manières douces et bienveillantes contribuèrent beaucoup à son succès. Ses biographes parlent des rapports affectueux qu'il avait avec ses disciples, parmi lesquels on cite : *Sopater*, Syrien; *Ædésius*, qui ouvrit plus tard une école à Pergame, en Mysie; *Eustathe*, de Cappadoce; *Théodoret* et *Euphrasius*, de Grèce.

Quand Eunape dit que Jamblique différait en tout de Porphyre et le place bien au-dessus de ce dernier, il ne parle évidemment ni de la portée spéculative de Jamblique, ni de l'originalité de ses pensées, ni de la beauté de son style; car Eunape avoue lui-même que son style non-seulement n'a rien d'attrayant, mais qu'il est dur et blesse l'oreille, ἀποστρέφειν καὶ ἀποκναίειν τὴν ἀκοήν; d'ailleurs la plupart des écrits de Jamblique ne sont que des compilations extrêmement négligées des écrits de Platon et de Pythagore et ne présentent absolument rien d'original. Ce fut uniquement sa *théurgie* qui le fit honorer par ses contemporains comme un dieu et un thaumaturge, θεῖος, θαυμάσιος. C'est par la théurgie seule, dit Jamblique, que les hommes peuvent arriver à la béatitude. Eunape a conservé quelques anecdotes sur les prétendus miracles de Jamblique. Quand Jamblique priait, dit-il par exemple, il s'élevait à plus de dix coudées au-dessus de terre; — son corps et ses vêtements prenaient la couleur de l'or. — Un jour il quitta tout à coup une rue que le passage d'un mort avait rendue impure. — Étant dans le bain, il avait fait jaillir de deux sources, nommées Éros et Antéros, en serrant l'eau dans ses deux mains et en disant quelques paroles, des génies sous la forme d'enfants gracieux. — Quoique Jamblique sourît en racontant la première de ces anecdotes et la déclarât fausse, tout en s'y complaisant, et que son biographe semble douter de la vérité de ces histoires, puisqu'il hésite à en raconter davantage, elles suffisent pour caractériser Jamblique et sa tendance philosophique, si l'on peut donner ce nom à la voie suivie par ce théurge. La mort vint interrompre Jamblique dans ses travaux théurgiques vers 304 ou 305 apr. J.-C.; par conséquent le Jamblique, qui était d'Apamée, à qui sont adressées des lettres qu'on trouve dans Julien et Libanius, devait être un autre Jamblique que le Néoplatonicien, qui était plus jeune et pro-

(1) *Opp.*, ed. Sirmond., Lutet. Par., 1642, t. IV.

(2) Eunapius, l. c., p. 22.

bablement un parent du précédent (1). On a de Jamblique un ouvrage intitulé : Περὶ Πυθαγόρου αἱρέσεως, en 10 vol., dont il n'existe plus que cinq volumes avec les titres suivants :

a. Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου, édition la plus récente de Kiessling, Lips., 1815.

b. Προτρεπτικοὶ Λόγοι εἰς φιλοσοφίαν, introduction à la philosophie; c'est en grande partie une simple compilation, édit. de Kiessling, 1813.

c. Περὶ κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης, éd. de Villoison, *Anecdota Græca*, t. II, et de Friis, Copenhagen, 1790, avec une traduction latine.

d. Περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς, publié par S. Tennulius, Deventer et Arnheim, 1667 et 1668, 2 vol.

e. Τὰ Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς, Paris, 1543; Leipz., 1817, par Ast.

Le néoplatonisme était parvenu à son apogée avec Jamblique. Après la mort de Jamblique l'empereur Constantin s'éleva rigoureusement contre toutes les doctrines hostiles au Christianisme; elles furent contraintes d'abandonner le terrain public qu'elles avaient gagné et de se réfugier dans les limites plus étroites et plus modestes des écoles; il fallut même que le néoplatonisme s'enveloppât de mystère pour poursuivre ses pratiques les plus chères, c'est-à-dire ses opérations théurgiques. Eunape gémit, dans la vie d'Ædésius, de ce que ce philosophe, presque égal au divin Jamblique, sauf le θειασμὸς de ce dernier, se vit forcé par la rigueur des temps à se cacher pour se livrer à ses travaux, l'empereur ayant fait détruire les temples les plus fameux et les ayant remplacés par des églises chrétiennes (2).

Les principales résidences des Néoplatoniciens de cette époque étaient en Asie Mineure et en Syrie. C'est là que vécurent et enseignèrent les hommes qui formèrent la *chaîne dorée des Néoplatoniciens*, c'est-à-dire la série des docteurs de cette école, savoir : *Ædésius*, *Eustathe*, sa femme *Sosipatra*, plus célèbre que lui, et son fils *Antonin*, *Priscus*, *Maxime* d'Éphèse, *Chrysanthe* de Lydie.

Sous Julien l'Apostat les Néoplatoniciens conçurent de nouvelles espérances; mais, après avoir brillé un moment, leur splendeur s'éteignit avec le règne de leur protecteur, qui n'avait rendu qu'une apparence de vie aux doctrines usées du paganisme. Cependant le néoplatonisme défendit avec opiniâtreté sa domination expirante. La philosophie néoplatonicienne avait à cette époque des écoles, non-seulement à Alexandrie, où enseignèrent *Hiéroclès* (1), la vierge *Hypatia* (2), célèbre par sa rare érudition, et *Olympiodore*, mais encore, depuis le commencement du cinquième siècle, à Athènes, où elle constitua une école de philosophie, et où ses plus illustres maîtres furent *Plutarque* et *Syrianus* d'Alexandrie (vers 450), et, plus célèbre qu'eux tous, *Proclus*, le Lycien. Né en 412, à Constantinople, de parents originaires de Lycie, Proclus s'était formé à Alexandrie et enseigna avec un grand succès à Athènes jusqu'au moment de sa mort, en 485. Il semblait devoir ressusciter le néoplatonisme dans toute sa gloire, car il réunissait dans sa personne, au mysticisme profond de Plotin, l'intelligence de Porphyre et la puissance théurgique de Jamblique; mais, comme on le voit souvent dans l'histoire au terme d'un siècle vieux et fatigué, la philosophie païenne, après avoir jeté un dernier éclat, s'éteignit à jamais.

Les écrits les plus intéressants de Proclus sont :

Εἰς τὴν Πλάτωνος Θεολογίαν, édit. Lin-

(1) *Voir* Fabricius, l. c., t. V, p. 759, 760. Steinhart, dans Ersch et Gruber, s. h. v.
(2) Eunap., l. c., p. 37.

(1) *Voy*. Hiéroclès.
(2) *Voy*. Hypatia.

denbrog et Æmilius Portus, Hamb., 1618. — Στοιχείωσις θεολογική, contenant deux cent onze propositions avec des preuves, *ed. ut supra*, et Creuzer, *Initia Philos. ac Theol. ex Platon. fontibus ducta*, Francf., 1822. — Ἐπιχειρήματα ὀκτωκαίδεκα κατὰ Χριστιανῶν, pamphlet dans lequel Proclus combat la doctrine chrétienne sur la non-éternité du monde, et qui fut réfuté au commencement du septième siècle par un ouvrage spécial de *Jean Philoponus*, grammairien et théologien d'Alexandrie, intitulé : Κατὰ Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου, éd. Victor Trincavelli, Venet., 1535. Les ouvrages de Proclus sur la *Providence*, le *fatum* et la *liberté* n'existent plus que dans la version latine.

Les derniers membres de la chaîne dorée des Néoplatoniciens sont le biographe de Proclus, *Marinus* de Flavia Néapolis, *Isidore* de Gaza, *Zénodote* et *Damascius*. A des divisions intestines qui ébranlèrent l'école s'ajoutèrent, pour hâter sa ruine, les circonstances extérieures les plus défavorables. L'empereur Justinien fit fermer, en 529, toutes les écoles de philosophie. Les maîtres néoplatoniciens s'enfuirent en Perse, dont le roi, Chosroës, était alors en guerre avec Justinien. A la conclusion de la paix ils purent rentrer paisiblement dans leur patrie, mais leur influence était à jamais évanouie.

Nous pouvons passer sous silence ici la restauration du néoplatonisme au temps de la Renaissance, en renvoyant à ce sujet à l'article PLATONISME.

Cf. Vogt, *Néoplatonisme et Christianisme*, I P., Berlin, 1836; *Hist. de la Philosophie* de Hégel, 3 vol.; *id.* de Ritter, 4 vol.; Hanusch, *Hist. de la Philos. jusqu'à la clôture des écoles, sous Justinien*, Olmutz, 1850; Schöll, *Hist. de la Littér. grecque*, 2e éd., Berlin, 1836, qui indique également les ouvrages des Néoplatoniciens et les éditions; Matter, *Hist. de l'école d'Alexandrie*, ouvrage couronné par l'Institut.

WÖRTER.

NEPHTALI (נַפְתָּלִי; LXX, Νεφθαλείμ), sixième fils de Jacob, second fils de Bilha (1). Rachel dit, à sa naissance (2) : « Le Seigneur m'a fait entrer en combat avec ma sœur, et la victoire m'est demeurée ; c'est pourquoi elle le nomma Nephtali (c'est-à-dire mon combat). »

Nephtali eut quatre fils : Jasiel, Guni, Géser et Jallem (3), dont les descendants formèrent quatre familles, celles des Jasiélites, des Gunites, des Gésérites et des Jallémites (4), qui constituèrent plus tard la tribu de Nephtali.

Dans la bénédiction de Jacob le patriarche dit : « Nephtali sera comme un cerf qui s'échappe, et la grâce sera répandue sur ses paroles (5). » Le cerf qui s'échappe étant le symbole de l'habileté et de la bravoure, et la grâce des paroles, אִמְרֵי שָׁפֶר, désignant des paroles poétiques, des chants, la prédiction s'applique, entre autres, à Barac, de la tribu de Nephtali, qui vainquit les Cananéens (6), puis à Débora, qui entonna le cantique de victoire connu sous son nom (7).

Au temps de Moïse la tribu comptait à peu près cinquante-trois mille hommes (8) capables de porter les armes. Quelque temps après elle n'en comptait plus que quarante-cinq mille (9). La tribu de Nephtali était placée, durant le campement des Israélites au désert, au nord du tabernacle, à côté de la tribu de Dan (10). Josué lui assigna

(1) *Gen.*, 30, 3-8.
(2) *Ibid.*, 30., 8.
(3) *Ibid.*, 46, 24.
(4) *Nombr.*, 26, 48.
(5) *Gen.*, 49, 21.
(6) *Juges*, 4.
(7) *Ibid.*, 5.
(8) *Nombr.*, 1, 43; 2, 20.
(9) *Ibid.*, 26, 40.
(10) *Ibid.*, 2, 25-30.

son territoire dans la Palestine, au nord du pays; ses limites étaient : à l'est le Jourdain, au sud la tribu de Zabulon, à l'ouest la tribu d'Azer, et au nord le Liban et les confins de la Phénicie (1). Le mont Nephtali, sur lequel était située la ville libre de Cadès, est par conséquent certainement une pointe du Liban, probablement le Dschebel-Szaffad actuel (2). Ce territoire de Nephtali était un des plus fertiles de la Judée, comme on le voit déjà au Deutéronome, 33, 23. Les Nephtaliens furent très-longtemps à le conquérir, et ils furent obligés de se contenter de soumettre à un tribut les Cananéens établis dans cette région, dont ils ne purent les chasser (3). Ils se montrèrent pleins de zèle et d'ardeur, durant la période des Juges, dans la guerre faite aux Cananéens (4) et aux Madianites (5). Après Salomon la tribu de Nephtali appartint au royaume d'Israël, et elle eut beaucoup à souffrir, par suite de sa position aux frontières septentrionales, des peuples voisins du nord et du nord-est, ennemis d'Israël. Sous Baësa la tribu fut ravagée par les Syriens, que conduisait Bénadab (6), et sous le règne de Phacée une grande partie de la tribu fut emmenée captive en Assyrie par Téglath-Phalassar (7). Les visions et les prédictions dont Nephtali fait part à ses fils, peu avant sa mort, dans le *Testamentum duodecim patriarcharum*, livre apocryphe, comme on sait, ne valent pas la peine d'être citées.

Cf. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, etc., t. I, p. 659-674. WELTE.

(1) Jos., 19, 32-39.
(2) Cf. Raumer, *Palestine*, 3e éd., p. 30.
(3) *Juges*, 1, 33.
(4) *Ibid.*, 4, 6; 5, 18.
(5) *Ibid.*, 6, 35; 7, 23.
(6) III *Rois*, 15, 20.
(7) IV *Rois*, 15, 29.

NÉPOMUCÈNE. *Voyez* JEAN DE NÉPOMUK (S.).

NÉPOS, évêque égyptien qui, à la fin de la première moitié du troisième siècle, était à la tête d'une Église chrétienne du district d'Arsinois, dans l'Égypte centrale, vraisemblablement Arsinoé (Crocodilopolis), devint, après sa mort, la cause d'une secte de chiliastes, nommée, d'après lui, *Néposiens*, et qui s'évanouit rapidement.

Denys d'Alexandrie (1), son adversaire, nous le dépeint comme un homme pieux, vertueux, remarquable par la clarté des explications qu'il donnait des saintes Écritures, et dont l'orthodoxie était d'ailleurs hors de doute (2). Il s'était fait un nom par la composition de plusieurs psaumes et de plusieurs hymnes à l'usage de l'Église. Cependant tout cela n'empêcha pas Népos de partager l'erreur assez commune de son temps, même parmi les Catholiques, d'un règne de mille ans (3). Népos crut devoir opposer à la première attaque scientifique dont le chiliasme fut alors l'objet, de la part d'Origène et de son école, un livre intitulé : Ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν, dans lequel il insistait sur le sens littéral de l'Apocalypse et des prophéties de la nouvelle Jérusalem qu'il renferme. Denys d'Alexandrie rapporte (4) que, quoique les espérances que ce livre révèle ne portent que sur des choses mesquines et éphémères qu'il substitue à l'avenir magnifique et divin qu'annonce le Seigneur, il trouva beaucoup d'admirateurs dans le nome d'Arsinoé, et passa de main en main comme un écrit renfermant de grands et de profonds mystères, ὡς μέγα τι καὶ κεκρυμμένον μυστήριον.

(1) *Voy.* DENYS D'ALEXANDRIE.
(2) Dionys. Alex., apud Euseb., *Hist. eccl.*, VII, 24.
(3) *Voy.* CHILIASME.
(4) L. c.

Ce qui contribua sans aucun doute à ce succès, ce fut, outre la personnalité respectable et vénérée de l'auteur, l'explosion de la persécution de Dèce qui valut au chiliasme annoncé par Népos un plus grand nombre de partisans. Cependant Népos était mort, la persécution avait diminué, et les opinions millénaires de plusieurs communautés du district d'Arsinoé étaient devenues tellement prédominantes qu'on en était venu à se séparer de l'Église d'Alexandrie. Heureusement cette Église était dirigée alors par Denys, disciple d'Origène, qui joignait à un zèle ardent pour la foi une grande largeur d'esprit, à un profond savoir théologique beaucoup de bienveillance et de douceur. Il se rendit de sa personne, en 254, dans le nome d'Arsinoé, réunit tous les prêtres et les maîtres des bourgs et des villages, dans une assemblée à laquelle assistèrent également des laïques, et dans laquelle la doctrine de Népos fut soumise à une investigation attentive. Cette conférence dura trois jours, du matin au soir. Quoique les Néposiens lui opposassent d'abord le livre de Népos comme un rempart infranchissable, ils finirent par se montrer accessibles à la vérité. On proposa des questions, on éleva des doutes, on fit des concessions, avec autant de calme et d'ordre que de modestie. Nul ne se permit de soutenir avec opiniâtreté une opinion par cela seul qu'il l'avait professée jusqu'alors. Personne ne refusa d'admettre des raisons solides et probantes. Tous reconnurent avec joie la vérité, y compris Coracion, le chef de la secte chiliaste. Il avoua franchement et en pleurant qu'il se sentait vaincu et renonça publiquement à l'erreur.

Cf. Dionys. Alex., apud Euseb., *l. c.;* Lumper, *Hist. theol. crit. SS. Patrum*, t. XIII, p. 17 sq., p. 104 sq.; Walch, *Hist. ecclés.*, p. 1194 sq.

Franz Werner.

NÉRI (S. Philippe de) et la *Congrégation de l'Oratoire.* Jamais la parole du Psalmiste : « Dieu est admirable dans ses saints (1), » ne s'appliqua mieux aux serviteurs que Dieu glorifie lui-même qu'à S. Philippe de Néri, une des figures les plus merveilleuses qui aient paru dans l'Église. Il naquit à Florence, le 21 juillet 1515, de François de Néri et de Lucrèce Soldi, tous deux aussi recommandables par leur origine que par leur piété. Sa vie entière fut, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, une série de miracles. Il excitait, dès l'âge de cinq ans, l'admiration de tous ceux qui avaient le bonheur de le voir. Il surpassait ses condisciples par les dons de l'esprit autant que par ses vertus; il était leur modèle en tout. L'archevêque de Florence, le célèbre Antoine Altovito, et son maître César Jacomello, un des philosophes les plus remarquables de son temps, ne le nommaient que le *bon Philippe.* Un incendie ayant privé ses parents de la majeure partie de leur fortune, le père de Philippe l'envoya à un de ses cousins, riche négociant de Florence, qui résidait, pour ses affaires, à San-Germano, petite ville du royaume de Naples, au pied du mont Cassin (2). Ce négociant, n'ayant pas d'enfant, s'appliqua à former le jeune Philippe, alors âgé de dix-huit ans, aux usages du grand monde, auquel il le destinait, et lui promit toute sa fortune s'il réalisait les vues ambitieuses qu'on avait sur lui. Mais l'esprit de Philippe était tourné vers le ciel; il se soustrayait souvent aux exhortations de son cousin pour se retirer dans une petite église solitaire, située sur un promontoire élevé et ravissant, s'avançant dans la Méditerranée, près de Gaëte, et consacrée à la sainte Trinité. Là, devant une image

(1) *Ps.*, 67, 36.
(2) *Voy.* Mont Cassin.

de la croix, il se plongeait dans la prière et la méditation. Ces méditations duraient souvent plusieurs jours. Ce fut là qu'il forma la résolution de renoncer au monde et de se consacrer au service de Dieu.

A l'âge de vingt ans il abandonna la maison de son oncle et se rendit à Rome, où il acheva ses études de philosophie et de théologie sous la direction des hommes les plus remarquables de son temps. Bientôt il surpassa tous ses maîtres. Un riche gentilhomme florentin, nommé Galéotto Caccia, l'avait accueilli dans sa maison et lui avait confié l'éducation de ses deux fils, dont il fit, en effet, de véritables anges. Mais il devait glorifier l'Église par ses vertus plus encore que par ses talents. Tout en remplissant régulièrement ses fonctions, il passait des nuits entières en prière et restait absorbé comme un séraphin dans la contemplation des choses divines. La vie cachée de Jésus-Christ, l'ingratitude des hommes envers Dieu, la mort et l'éternité étaient les sujets de ses contemplations habituelles. La flamme de l'amour divin l'embrasait durant sa prière à un tel point qu'il avait peine à supporter les émotions qu'il ressentait, qu'il était obligé de se prosterner en s'écriant : « Assez, Seigneur ! assez ! Éloignez-vous de moi, ô Seigneur ! éloignez-vous ! Je suis un homme mortel, incapable de supporter cette plénitude de bonheur. Je meurs, ô mon Dieu ! si vous ne venez à mon secours. » D'autres fois il s'écriait : « Mon Dieu ! vous qui êtes si aimable, pourquoi ne m'avez-vous pas donné un cœur capable de vous comprendre ? Pourquoi mon cœur est-il si petit et si étroit qu'il ne puisse vous aimer ? » Il unissait à cette vie solitaire et recueillie la plus parfaite mortification. Il aimait à demeurer longtemps dans les églises, surtout dans celles qui avaient été glorifiées par les grandes actions des martyrs, comme les catacombes de Saint-Sébastien (1), les sept basiliques (2); il y restait souvent, pendant des nuits entières, tout absorbé dans la prière. Ce fut dans ces catacombes que, la veille de la Pentecôte, à l'âge de trente ans, il reçut le Saint-Esprit, sous la forme d'une céleste flamme, qui lui causa une telle palpitation de cœur que le cartilage intercostal gauche se rompit, détendit la deuxième et la quatrième côte, et lui laissa en cet endroit une élévation de la grosseur du poing. Les premiers médecins du siècle virent un miracle dans ce phénomène, qui, dirent-ils, aurait causé la mort de tout autre individu. On écrivit à cette occasion de nombreuses et savantes dissertations. S. Philippe vécut encore cinquante ans, sans éprouver de cet accident la moindre incommodité.

Dès lors, la flamme de la grâce divine augmenta tellement en lui qu'il ne pouvait porter de vêtements chauds même en hiver, qu'il était souvent obligé de découvrir sa poitrine, de dormir près de la fenêtre ouverte, et cela était d'autant plus étonnant qu'il ne buvait jamais de vin que lorsqu'il était malade et d'après l'ordre du médecin, et qu'il ne se nourrissait que de pain, d'un peu de légumes et d'olives vertes. Il était toujours serein et dispos; ses douces manières et son amabilité attiraient tout le monde. Son ardent amour pour Dieu était la source d'une charité non moins ardente pour l'humanité souffrante. Il en laissa un monument durable en fondant, de concert avec son confesseur, le respectable Persiano Rosa, en 1548, la confrérie dite *Confraternità della santissima Trinità de' pellegrini*, un des établissements les plus grandioses qu'ait pu inventer la charité

(1) *Voy.* CATACOMBES.
(2) *Voy.* BASILIQUES.

chrétienne (1). S. Philippe s'y voua, avec ses amis, au service des pauvres pèlerins qui affluaient à Rome et qui avaient été délaissés jusqu'alors; il leur lavait les pieds, leur servait à manger, les instruisait des vérités du Christianisme. Les femmes furent également soignées, dans un des corps du bâtiment, par des dames et de jeunes filles formant la congrégation des sœurs. Cardinaux, évêques, prélats, rois, princes, généraux, princesses ambitionnaient l'honneur d'être membres de cette confrérie. Les Papes, revêtus du costume de la maison, d'un habit de laine rouge et d'un grossier tablier blanc, ne dédaignèrent pas de laver les pieds des pèlerins, de les baiser, de panser leurs plaies. On vit des amiraux anglais, des officiers de marine, des prélats anglicans, se faire admettre dans la confrérie, et, touchés de ce grand spectacle de charité, renoncer aux fausses doctrines de leur Église et rentrer dans le sein de l'Église catholique. La pensée de S. Philippe fut accueillie avec enthousiasme, et la libéralité des fidèles fournit d'immenses ressources pour assurer la perpétuité de cette œuvre. Des milliers de pèlerins de toutes les nations furent reçus et hébergés, surtout durant la semaine sainte, et touchaient, en partant, une aumône qui facilitait leur retour. Dans l'année du jubilé de 1650 il arriva à Rome 334,453 pèlerins, et en 1720 il y en eut 382,140.

Philippe se décida, d'après le conseil de son confesseur et après de longues luttes, à recevoir les ordres sacrés : il devint prêtre le 29 mai 1551. Alors son vœu le plus ardent fut de répandre son sang pour le Seigneur et de se rendre à cet effet dans les Indes, pour y travailler à la conversion des païens. Cependant des hommes éclairés de Dieu le détournèrent de ce projet, lui disant que Rome était l'Inde pour lui, et elle le devint en effet.

Il se voua exclusivement aux œuvres de la charité chrétienne, et, afin d'y mieux réussir, il s'unit à quelques jeunes gens remarquables par leur talent et leur piété, qui voulaient se consacrer à l'état ecclésiastique, et il fonda la *Congrégation de l'Oratoire*, ainsi nommée parce qu'elle devait s'appuyer principalement sur la pratique de l'oraison. Ses premiers disciples furent le grand *César Baronius,* qui s'attacha à S. Philippe à l'âge de dix-huit ans, et le célèbre *Antoine-Marie Tarrugi*, plus tard cardinal et légat à *latere* en France, archevêque d'Avignon, qui arracha le midi de la France à la prédominance des huguenots et fut appelé par S. Philippe l'homme de la parole de Dieu.

Bientôt la petite troupe s'augmenta et reçut dans ses rangs le doux *Antoine Gallonius*, l'historien inspiré des martyrs et des saints; *Juvénal Ancina*, plus tard évêque de Saluces, l'ami de S. François de Sales, qui écrivait, en plaisantant, au grand évêque de Genève *: Sal es*, et à qui celui-ci répondait aimablement, en faisant allusion au nom de son évêché, *sal et lux.* S. Philippe, associé à des confrères si bien doués, travailla dès lors à la réforme du peuple et du clergé. Réduit à une pauvre petite chambrette dans l'hôpital de Saint-Jérôme *della Carità*, il présidait ordinairement le soir des conférences spirituelles dans lesquelles tous les assistants admiraient la sagesse inspirée du saint; l'affluence était si grande qu'il fut obligé bientôt de recevoir ses auditeurs dans l'église. Rome tout entière afflua à ces conférences, la haute noblesse comme les pauvres, les cardinaux, les évêques, les prélats, comme les prêtres séculiers et les membres les plus

(1) *Voy.* TRINITÉ (congrégation de la Ste).

remarquables des ordres religieux. Ils se confiaient à sa direction et le nommaient leur père. Bientôt il présida des exercices de dévotion réglés, qui devaient ranimer, parmi un peuple allangui, l'esprit du Christianisme. Il reconnaissait que le meilleur exercice à cet égard était la fréquente prédication; il voulait qu'on prêchât, non avec des paroles ambitieuses et sonores, mais dans l'esprit des catéchèses, dans un style simple, clair, facile à saisir, propre à instruire les grands et les petits, les savants et les ignorants.

Il espérait combattre efficacement les erreurs du temps et réveiller l'antique esprit de l'Église en faisant lire tous les jours, pendant une demi-heure, avant le sermon, la vie des saints, surtout celle des martyrs, et donner alternativement de solides instructions sur la morale, le dogme, l'Ancien et le Nouveau Testament et l'histoire de l'Église. C'était Baronius qui était chargé de l'histoire. Ce ne fut qu'au bout de plusieurs années d'enseignement, durant lesquelles Baronius exposa trois fois par semaine, avec autant d'exactitude que de piété, tout le cours de l'histoire ecclésiastique, qu'il reçut de S. Philippe, obéissant lui-même à une sainte inspiration, l'ordre d'écrire ses *Annales*, pour les opposer aux *Centuries* de Magdebourg (1), et qu'il devint ainsi le père de l'histoire ecclésiastique moderne. S. Philippe l'aidait dans son travail, surtout par de ferventes prières qui demandaient pour lui les lumières du Ciel. Dieu les lui départit en effet dans une telle plénitude qu'un décret particulier, du 12 janvier 1745, du Pape Benoît XIV, déclara, sans procès préalable, et en se fondant uniquement sur la connaissance de ses vertus surnaturelles, Baronius *vénérable*.

(1) *Voy.* CENTURIES.

Baronius reconnut, dans la préface du huitième volume des *Annales*, qu'il publia étant cardinal et après la mort de S. Philippe, que son ouvrage était, à proprement dire, l'œuvre du fondateur de l'Oratoire, et il exprima de nouveau ce sentiment dans une tablette votive qu'il suspendit au tombeau du saint pour perpétuer la mémoire de sa gratitude. Une touchante preuve de la bienveillance qui animait le saint envers son élève fut celle qu'il lui donna en se faisant faire une clef de sa chambre, afin de la ranger et de la mettre en ordre pendant que l'infatigable historien travaillait aux archives. Le mystérieux serviteur qui ménageait ainsi le temps de Baronius demeura longtemps caché; enfin, un jour, ce dernier rentra plus tôt que de coutume et trouva le bienheureux Philippe balayant sa chambre.

Les Florentins, fiers de leur saint compatriote, lui offrirent la belle église qu'ils possédaient près du pont Saint-Ange; Philippe y transporta ses exercices et y établit ses disciples, tandis qu'il continuait à demeurer dans son cher *S. Girolamo della Carità*.

Baronius, outre ses travaux ordinaires, prenait matériellement soin de l'église nouvelle et du troupeau choisi qui s'y réunissait. Lorsque Grégoire XIII eut donné à la congrégation, qui croissait merveilleusement, la petite église de Sainte-Marie dans la vallée, *Santa-Maria in Vallicella*, Baronius, en quittant son ancienne demeure, écrivit sur le rebord de la cheminée de la salle de récréation de *S. Giovanni de Fiorentini*, avec un charbon, en souvenir des chères occupations qu'il y avait eues : *Cæsar Baronius*, *cocus perpetuus*. On peut lire encore de nos jours cette modeste inscription du célèbre cardinal. *Santa-Maria in Vallicella* devint le théâtre spécial des œuvres de notre saint. La petite église fut

bientôt insuffisante pour l'immense foule qui s'y pressait, et fut abattue et rebâtie. Baronius se plaignit de la témérité du fondateur, qui, le jour où il amena dans l'église l'architecte, ébahi comme Baronius, pour s'entendre sur le plan, ne possédait pas un liard et avait à peine de quoi nourrir les membres de l'association. S. Philippe confia à la Providence divine les craintes de son disciple, et le soleil n'était pas couché qu'il avait reçu de S. Charles Borromée, son pénitent, et d'autres personnes inconnues, quelques vingtaines de milliers d'écus. L'église fut achevée en peu d'annés, et c'est une des plus belles de Rome. La dorure seule de la voûte coûta 60,000 écus; le célèbre Pierre de Cortone en fit les peintures.

La congrégation s'accrut alors de jour en jour. L'humble cellule et la salle de prière ou l'*oratoire*, encore existant, devint le rendez-vous des hommes les plus savants et les plus vertueux de Rome et de la cour pontificale. Lorsque le saint revenait le soir de ses prédications, que souvent il faisait en plein air, en réunissant le peuple autour de lui, sur une place, dans un carrefour, il trouvait sa porte assaillie par la foule des cardinaux, des évêques et des prélats, des princes et des grands de toute espèce, accourus pour lui demander sa bénédiction et baiser ses habits, car il refusait, par humilité, à ses plus chers pénitents de se laisser baiser les mains.

Deux fois par semaine, plus souvent quand c'était nécessaire, S. Philippe, Baronius et ses autres disciples conduisaient les fidèles, laïques et ecclésiastiques de tous rangs, qui fréquentaient son oratoire, et qu'il avait organisés en une confrérie laïque, par troupes de centaines, dans les principaux hôpitaux de Rome, pour rendre aux malades, alors très-négligés par l'administration, tous les soins imaginables, faire et nettoyer leurs lits, couper leur barbe et leurs cheveux, tandis qu'on cherchait, par de pieuses prières, à consoler les malades. La visite se terminait par la distribution de quelques légers rafraîchissements qu'on donnait aux pauvres, aux frais de la confrérie. A certaines époques, plusieurs fois dans l'année, mais surtout le jeudi gras, le saint dirigeait des processions de fidèles qui allaient, priant et chantant, visiter les sept basiliques de Rome. Ces processions se composaient souvent de dix à douze mille personnes, que le saint cherchait ainsi à détourner des folies du carnaval et à ramener à Dieu.

Ce fut dans le même but, et pour détourner les fidèles des théâtres, qu'il institua les *Oratorios* spirituels, qui avaient lieu, dans l'oratoire que nous avons déjà cité, les dimanches et les jeudis, depuis la Toussaint jusqu'au dimanche des Rameaux, et dont les sujets, adaptés à l'ancienne musique d'église, étaient tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament, tels que la Création, la Mort de Moïse, la Sortie d'Égypte, Aaron, David, Esther, la Nuée d'Élie, Daniel dans la fosse aux lions, la Mort des Machabées, le Massacre des Innocents, la Fuite en Égypte, le Christ dans le temple, la Trahison de Judas, le Christ au mont des Olives, etc., etc. Durant les entr'actes on faisait de dévotes prières et de courtes prédications ayant rapport à la fête, l'une prononcée par un enfant intelligent de huit à dix ans, l'autre par un prêtre de la congrégation.

Durant les plus belles journées du printemps et de l'été le saint conduisait les jeunes garçons, après le service du soir, dans la campagne, dans des lieux retirés et bien situés, ordinairement sur la ravissante montagne du couvent de Saint-Onuphre, sous le célèbre chêne du Tasse, et là il les occupait alternativement de chants, de prières,

de petites instructions catéchétiques, de jeux innocents, au milieu desquels il remplissait toujours le premier rôle. A l'entrée de la nuit il les ramenait dans son oratoire, où ils faisaient en silence une oraison d'une demi-heure. L'on terminait l'exercice par les litanies de la Ste Vierge et des Saints, par le Rosaire et d'autres prières dites en commun et à haute voix. Toute la semaine sainte et l'octave de Pâques, S. Philippe passait, avec les Pères et les membres laïques de sa confrérie, la soirée dans l'hospice des pèlerins de la Sainte-Trinité. C'est ainsi que Philippe de Néri se sanctifiait et sanctifiait Rome avec lui. La ville le proclama tout d'une voix un nouvel apôtre, et l'Église confirma ce titre justement acquis. Rarement un saint reçut en partage plus de dons surnaturels que S. Philippe, qui est un des plus grands thaumaturges de l'Église. La plénitude de ces dons fut telle, durant les dix dernières années de sa vie, qu'il ne pouvait plus se montrer dans l'église ni dire publiquement la messe. Quand il montait en chaire pour parler de la miséricorde, des souffrances de Jésus-Christ ou de la Ste Vierge, qu'il ne nommait que sa mère et pour laquelle il avait une dévotion pleine de tendresse, ses yeux devenaient la source de larmes si abondantes qu'il en perdait la voix et qu'il était obligé de s'interrompre. Se plaçait-il, à cause de la faiblesse de son âge, sur une chaise, dans une chapelle latérale, pour entendre le sermon ou pour adorer le saint Sacrement, il entrait en extase aux yeux de tout le peuple, et était souvent enlevé, avec son siége, à plusieurs pieds de terre, au milieu de la chapelle. Revenu à lui-même, et comme honteux de son état, il demandait en souriant aux fidèles, qui l'entouraient et l'honoraient dès son vivant comme un saint, s'ils ne savaient pas qu'il était un fou et un visionnaire. Il était obligé, par ce motif, d'offrir le saint Sacrifice dans une petite chambre située au-dessus de sa cellule et dans laquelle il ne laissait entrer qu'un frère lai de la congrégation, qui vivait en intimité spirituelle avec lui et mourut également en odeur de sainteté. Ce frère servait la messe jusqu'au *Sanctus*, puis Néri le renvoyait à son travail, parce que, disait-il, il ne voulait pas que la communauté souffrît du dommage de ce qu'il appelait ses folies, c'est-à-dire des fréquentes extases qui l'enlevaient au moment de la consécration et de la sainte communion. Ces extases duraient habituellement deux heures, souvent trois heures et demie, et pendant ce temps il planait à plusieurs pieds au-dessus de la terre, les bras étendus, adorant le très-saint Sacrement. Le frère, de retour de son travail, observait le saint par une petite ouverture pratiquée dans la porte, et reconnaissait à l'expression de son visage le moment où il allait revenir à l'état naturel. Alors il rentrait dans la chapelle et continuait à servir la messe. On comprend que les Papes S. Pie V, Grégoire XIII, Sixte V, Grégoire XIV et Clément VIII, aient tous successivement appelé auprès d'eux, en qualité de directeur de leur conscience, un homme de Dieu tel que S. Philippe. qu'ils l'aient honoré de leur amitié, qu'ils aient souvent voulu lui témoigner leur vénération en lui baisant les mains, et qu'ils aient eu recours à ses conseils dans les affaires les plus importantes du gouvernement de l'Église.

S. Philippe parlait et agissait en toutes circonstances avec la franchise d'un apôtre; il ne gardait le silence qu'en face des persécutions nombreuses que Satan lui suscita, et qu'il supporta toujours avec une patience angélique. On ignore assez généralement, mais il est certain que la France dut à cet habile homme de Dieu d'avoir été conservée à la

religion catholique. On sait qu'Henri IV, après avoir renoncé au calvinisme et avoir embrassé la religion catholique, revint aux Calvinistes durant l'ardeur de la guerre civile, et qu'enfin, le 25 juillet 1593, il abjura définitivement et solennellement l'hérésie dans l'abbaye de Saint-Denis. Il s'agissait alors de lui faire donner l'absolution du Pape; Grégoire IX avait lancé l'excommunication contre le roi; son successeur, Clément VIII, l'avait maintenue; ni les prières de l'épiscopat français, ni celles du roi ne purent décider le Pape à retirer l'anathème et à accueillir le roi dans le sein de l'Église; il menaça même le duc de Nevers, qui arrivait à la tête d'une brillante ambassade pour demander pardon au nom du roi, et qui se trouvait déjà à Modène, de le frapper d'excommunication s'il mettait les pieds dans les États romains. Tout le sacré collége, sauf quelques cardinaux, approuvait la conduite du Pape. S. Philippe, prévoyant les malheurs que le refus du Pape entraînerait pour l'Église de France, qui deviendrait la proie des huguenots, de la guerre civile et religieuse, se retira pendant plusieurs jours, avec son fils spirituel, César Baronius, confesseur de Clément VIII, afin de demander par la prière et le jeûne que Dieu éclairât le Pape dans ces graves conjonctures. Le matin du troisième jour S. Philippe dit, plein d'enthousiasme, à Baronius : « Aujourd'hui le Pape te fera appeler pour se confesser; après la confession, avant que de lui donner l'absolution, tu lui diras : Le Père Philippe m'a chargé de dire à Sa Sainteté que je ne pourrai ni lui donner l'absolution, ni continuer à être son confesseur, si elle n'accorde pas l'absolution au roi de France. » Clément VIII, ému de cette communication, répondit au confesseur tremblant qu'il n'avait qu'à lui donner l'absolution, que le Pape aurait soin du reste. Il convoqua, en effet, immédiatement le sacré collége, et Henri IV fut solennellement admis dans le sein de l'Église. Le roi de France n'apprit ce détail que quelques années plus tard. Le 23 août 1601 il exprima sa reconnaissance à Baronius, qui avait été créé cardinal après cet événement, et lui fit cadeau d'une chapelle complète, composée d'ornements sacrés en drap d'or portant les armes du roi de France, d'un calice massif en or et en argent, également orné des armes royales, cadeaux historiques qui sont encore conservés de nos jours dans la maison de l'ordre. On peut voir les lettres d'Henri IV à Baronius dans R. Albéricius, presb. congreg. Oratorii : *Venerab. Cæs. Baronii, S. R. E. card., bibliothecarii, Epistolæ et opuscula*, Romæ, 1759, t. II, p. 63.

S. Philippe, après une vie signalée par tant de vertus et de miracles, mourut le 26 mai 1595, à l'âge de quatre-vingts ans, au jour et à l'heure qu'il avait longtemps prédits d'avance. Cinq ans après sa mort, en 1600, Paul V le proclama bienheureux, et Grégoire XV le canonisa en 1622.

Antoine Gallonius rédigea, en 1600, la vie du saint en latin et par ordre chronologique : il en fit paraître la même année une édition en langue italienne. On doit une vie plus détaillée, et écrite d'après les actes de la canonisation, à Jérôme Barnabéo, une autre à Jacques Bacci, tous deux prêtres de l'Oratoire de Rome; la dernière, publiée à Rome en 1622, est la plus estimée, obtint près de cent éditions, et fut à plusieurs reprises traduite en espagnol, en portugais et en français.

Le savant André du Saussay, évêque de Toul, publia aussi, en 1664, une *Biographie* du saint, imprimée à Toul en 1664. Les Bollandistes ont ajouté au 26 mai, t. V, p. 460-656, les *Vies* de Gallonius et de Barnabéo. L'humilité

du saint fondateur de l'Oratoire ne lui permit pas de laisser de règle à son institut; le même motif lui fit, au grand chagrin de tous, brûler, peu avant sa mort, tous ses écrits, ses lettres, ses poëmes pieux, etc., quoique Baronius eût souvent cherché à l'en empêcher.

Baronius, devenu supérieur de la congrégation, s'unit aux Pères et rédigea avec eux les règles que le saint leur avait données de vive voix, et soumit le tout au Pape, qui les approuva par sa bulle du 24 février 1612, *Bull. Rom.*, t. V, p. 4, p. 297, Romæ, 1754. Cet institut est fondé sur la charité et l'esprit des premiers Chrétiens; aussi S. François de Sales appelait-il la manière de vivre des Pères de l'Oratoire une vie angélique, *vita angelica*. La congrégation ne doit admettre dans son sein que des prêtres âgés de moins de trente-six ans, ou des ecclésiastiques ayant achevé toutes leurs études théologiques et étant au moment d'être ordonnés. Ses membres vivent en communauté, se nourrissent à leurs propres frais; ils ont une table commune, pour laquelle ils payent une pension mensuelle. Ils ont également à se fournir toutes les nécessités de la vie, jusqu'aux moindres détails; il faut même qu'en cas de maladie ils payent leurs remèdes. La visite du médecin de la maison est seule gratuite. Les Oratoriens ne reçoivent absolument de la maison que le logement. Ils ne s'engagent par aucun vœu, peuvent en tout temps quitter l'institut et reprendre la fortune qu'ils ont apportée. Malgré cette liberté extraordinaire il est très-rare de voir un Oratorien quitter la congrégation, et cela n'arrive que par de graves motifs. La forme du gouvernement de la société est républicaine. Le supérieur, qui est le premier en honneur, est du reste l'égal de tous ses confrères; il doit remplir toutes les fonctions de son ministère, comme prédicateur, confesseur, etc., d'après l'ordre établi, qui commence à lui et se termine au dernier Père, d'après l'ancienneté de l'entrée dans la congrégation; quand il aurait quatre-vingts ans, il n'est pas exempt de servir à table, service que font les Pères, et non pas, comme dans les autres ordres, des frères lais; la maladie seule peut l'en affranchir. A table les Pères sont assis non suivant leurs fonctions, mais d'après l'ancienneté, sauf le supérieur, qui a la première place; on observe le plus strict silence pendant le repas; on n'en est jamais dispensé, pas même à la fête du saint, jour auquel sont ordinairement invités plusieurs cardinaux, des archevêques et d'autres prélats considérés, les princes Massimo et Cæsarini, amis et protecteurs de la congrégation. Cependant cette sévère règle du silence, qui est aussi rigoureuse que chez les Chartreux, est adoucie par la coutume qu'introduisit S. Philippe, et qu'on observe exactement, des cas de conscience. Durant le dîner on lit d'abord pendant dix minutes un passage des Pères de l'Église, puis on complète la demi-heure par la lecture de l'Écriture sainte et de l'histoire de l'Église. Le soir on lit pendant un quart d'heure le martyrologe et la vie des saints. Après cette lecture, matin et soir, un Père de l'Oratoire propose un cas, *casus*, des doutes, *dubia*, tirés de l'Écriture et de la morale, et les Pères doivent le discuter et le résoudre. La solution donnée, le Père préopinant résume brièvement les réponses pour et contre, et ajoute, s'il est nécessaire, de nouveaux considérants. Il est défendu de faire étalage d'érudition, de recourir à des subtilités; ce doit être un entretien pieux, instructif, plutôt qu'une discussion savante; il faut que le Père qui propose le cas s'en tienne aux auteurs reconnus et approuvés par le Saint-Siége, par

conséquent, dans l'exégèse, à D. Calmet, Maldonat, Ménochius, Cornélius a Lapide; dans la morale, à S. Alphonse de Liguori, Suarez, Bellarmin, Voit, Antoine, S. Thomas d'Aquin. On doit toujours s'appuyer sur l'autorité de ces hommes et ne jamais s'abandonner à ses propres imaginations. Les Pères se succèdent par le rang et l'ancienneté dans le rôle de préopinant; l'exposition et la solution ne doivent durer qu'une demi-heure au plus. Celui qui résout un cas parle seul; les autres écoutent en silence. Cependant plusieurs pères peuvent parler sur le même cas, chacun à son tour et suivant son rang. Cette coutume a beaucoup d'avantages, surtout pour les confesseurs. — Le supérieur a quatre conseillers à ses côtés, nommés *députés*, qui dirigent avec lui les affaires intérieures. Les actes publics ne peuvent être décidés que par la congrégation réunie, à la majorité des voix; le supérieur n'a qu'une voix comme chaque Père; il propose et ne décide pas. Nul ne peut être supérieur avant d'avoir été pendant quinze ans dans la congrégation. On n'a de voix qu'au bout de trois ans; on a voix consultative de la quatrième à la dixième année; on obtient voix délibérative avec la onzième année. Toutes les fonctions, même celles de supérieur, ne sont données que pour trois ans; les fonctionnaires sont responsables de leur administration et sont tenus de dédommager à leurs frais la congrégation des pertes qu'ils peuvent lui avoir causées, même par simple négligence. Le pouvoir législatif réside dans la congrégation; elle peut appeler le supérieur à rendre compte, le déposer et le rétablir, si elle le juge utile, sans le concours d'aucune autorité ecclésiastique supérieure. Chacun supporte les frais qu'entraînent ses fonctions, et doit rendre compte à la fin de l'année, époque à laquelle la société lui paye ses avances; seulement les dépenses pour l'entretien de la maison, de l'église et de l'office, étant considérables, sont payées mensuellement. Chacun doit servir gratuitement. Nous avons indiqué plus haut les exercices de dévotion des Pères, qui remplissent, en outre, gratuitement dans leurs églises toutes les fonctions pastorales, sans former une paroisse; ils entendent à confesse, prêchent, confèrent les sacrements, administrent les mourants, etc., etc. Ils ne peuvent remplir d'autres actes du ministère pastoral, comme baptiser, marier, etc., dans leurs églises, qu'avec la permission et l'assistance du curé, qui seul perçoit les émoluments. L'évêque est le supérieur immédiat de la congrégation, mais il ne peut rien ordonner à ses membres en dehors du ressort de l'institut, dont il est le gardien. Les diverses maisons de l'Oratoire sont indépendantes les unes des autres et n'ont pas de général; chaque maison a son supérieur. On comprend facilement l'affection que les membres d'un pareil institut ont pour leur ordre. Baronius, ayant été obligé par des menaces d'accepter la pourpre, pleura comme un enfant lorsque, le jour même de son élévation, il fut contraint de quitter la maison; il demanda à genoux qu'on lui laissât du moins la clef de sa cellule, afin qu'il pût de temps à autre s'y retirer et s'y recueillir dans le silence et la prière. La même prière fut adressée à la congrégation par le prince Colloredo, lorsqu'il fut de même obligé d'accepter la pourpre. L'Église honore en lui un vénérable serviteur de Dieu.

L'ambition atteignit moins les membres de cet institut que ceux des ordres les plus sévères. S. Philippe de Néri avait en cela donné le meilleur exemple à ses disciples; il refusa trois fois la pourpre en riant et presque en se fâchant. Lorsque les Orato-

riens, ce qui arrivait souvent, étaient dans le cas de revêtir de hautes dignités, ce n'était jamais qu'en vertu de la sainte obéissance envers le chef suprême de l'Église. Scarampi, le pacificateur de l'Irlande au temps de la terreur de Cromwell, étant revenu de la mission extraordinaire qu'il avait remplie avec autant de prudence que de sainteté, et rentré dans la congrégation, Urbain VIII voulut le créer cardinal; mais Scarampi le supplia, les larmes aux yeux, de lui accorder l'autorisation d'accomplir le vœu qu'il avait fait à la Ste Vierge de se consacrer aux malades atteints de la peste qui ravageait Rome à cette époque, et il mourut victime de son dévouement héroïque. La congrégation produisit aussi les hommes les plus éminents par leur savoir, tels que Baronius, Gallonius, Bosius, Séveranus, Arringhius (*Roma subterranea*), Raynault, Laderchi, Bianchini, de Magistris, Saccarelli, Gallandi (*Biblioth. Patrum*). Dans les temps modernes l'Italie a déploré la perte du Père Antoine Césari, de Vérone, restaurateur de la littérature de son pays; de Séméria, de Turin, célèbre par ses *Secoli cristiani della Liguria* (Turin, 1843, 2 vol.) et d'autres excellentes œuvres historiques; du Père Caraccioli, de la plus ancienne famille princière du royaume des Deux-Siciles, cardinal-archevêque de Naples, père du peuple, qui en mourant, en 1845, ne laissa que quelques ducats.

Nous trouvons d'importants renseignements sur cette congrégation et ses œuvres dans Giovanni Marciano, *Memorie storiche della congregazione dell' Oratorio*, etc., Napoli, 1693-1702, 5 vol. in-fol.; *Pregj della congregazione dell' Oratorio, d'un prete dell' Oratorio di Savigliano, nel Piemonte*, Venezia, 1825, 2 vol. in-8°; *Memorie degli Scrittori Filippini, ossiano della congregazione dell' Oratorio de S. Filippo Neri, raccolte dal marchese di Villarosa*, Napoli, 1837, 1 vol. in-4° (très-incomplet).

Il n'y a pas une ville importante, en Italie, qui n'ait eu une maison de cet ordre.

L'Oratoire se propagea en France; il y fut introduit par le vénérable serviteur de Dieu *Pierre de Bérulle* (1), aidé par deux autres prêtres de l'Oratoire de Rome. Il se développa en peu de temps d'une manière merveilleuse et s'établit également en Belgique. Il ne se distingua de celui de Rome qu'en ce que toutes les maisons étaient placées sous l'autorité d'un supérieur général, en ce que les Pères s'occupaient d'études littéraires et scientifiques, dirigeaient des colléges et des séminaires, ce que ne fait pas la congrégation italienne. L'Oratoire donna de grands hommes à l'État, à l'Église et aux sciences.

En 1847 le célèbre *Jean Newmann*, membre de l'université d'Oxford, rentré dans le sein de l'Église catholique, introduisit l'Oratoire de Rome en Angleterre, après s'être familiarisé avec l'esprit et les usages de l'institut dans la maison de Rome, où il demeura avec ses six premiers associés. Cette congrégation compte déjà trois maisons à Liverpool, Birmingham et Londres, et une cinquantaine de membres, la plupart hommes de grande valeur, qui ont appartenu à l'école puséyste et ont quitté l'Église établie.

En 1852 le R. P. Pététot, curé de Saint-Roch, à Paris, secondé par son ami et collaborateur le R. P. Gratry (2), rétablit en France l'Oratoire de l'Immaculée Conception de la sainte Vierge. Des hommes de valeur, tels que le P. de Valroger (3), le P. Per-

(1) *Voy.* BÉRULLE (P. de).

(2) *Voy.* GRATRY.

(3) Traducteur d'un essai sur la crédibilité de l'*Histoire évangélique* de Tholuck, avec une

raud (1), le P. Lescœur (2), se sont fait remarquer parmi les premiers membres de la nouvelle congrégation.

L'Oratoire n'a jamais pu prospérer en Allemagne; il y a possédé deux maisons, l'une à Munich, l'autre à Vienne, mais très-différentes des maisons de l'Oratoire d'Italie. Les membres en étaient des espèces de chapelains rétribués.

AUGUSTIN THEINER.

NÉRON, cinquième empereur romain, né à Antium le 15 décembre 790 de la fondation de Rome, était le fils de Cnéius Domitius Ænobarbus et d'Agrippine, fille de Germanicus. Ænobarbus, qui ne valait pas mieux que sa femme, dit lui-même, d'après Suétone, à des amis qui le félicitaient de la naissance de son fils, « qu'il ne pouvait être né qu'un monstre de son union avec Agrippine, » prédiction qui se réalisa à la lettre. Le premier malheur de Néron, et du monde romain, dont il devait être un jour le maître, fut, après la mort prématurée de son père et l'exil de sa mère, d'être privé de son patrimoine par son oncle maternel et son cohéritier Caligula et d'être élevé assez pauvrement chez sa tante Lépida, sous la surveillance d'un danseur et d'un barbier. Cette absence d'éducation sérieuse était d'autant plus déplorable que l'enfant semblait doué d'heureuses facultés.

Sa mère monta sur le trône en devenant la quatrième femme de l'empereur Claude. Agrippine, ambitieuse et dominatrice comme Livie, sut faire épouser à son fils Néron Octavie, fille de l'empereur, et parvint à le faire adopter dans la famille claudienne. Agrippine avait surtout en vue, par tous ces arrangements, d'assurer la succession du trône à son fils, aux dépens du jeune Britannicus, fils de Claude. Le célèbre Sénèque ayant été banni par Claude en Sardaigne, Agrippine, convaincue que cette injustice devait avoir irrité l'âme de Sénèque contre l'empereur, le fit rappeler de l'exil, le poussa à la préture, le nomma précepteur de son fils, espérant avoir en lui un serviteur dévoué et un instrument intelligent et fidèle de ses projets. Elle ne négligea rien pour réussir et mit à profit toutes les circonstances : l'élévation du jeune Domitius Germanicus, nommé, après son adoption, Tibère Claude Néron Drusus Germanicus César, qui, à peine âgé de quatorze ans révolus, revêtit la toge virile et fut envoyé hors d'Italie avec le titre de proconsul et celui de prince de la jeunesse ; la faiblesse de Claude, qui se laissa persuader qu'il assurerait la faveur de la multitude à son beau-fils en distribuant des dons aux soldats et au peuple de Rome, et en instituant dans le grand cirque des jeux au milieu desquels Agrippine fit paraître Britannicus en robe prétexte et Néron sous le costume d'un triomphateur.

Agrippine, ayant reconnu l'importance des prétoriens et voulant assurer également son succès de ce côté, persuada à l'empereur de placer à la tête de sa garde personnelle l'Africain Burrhus, militaire de mérite, qui ne devait pas oublier à qui il devait son élévation. Au commencement de 806 on célébra l'union de Néron, âgé de quinze ans, et d'Octavie, et le jeune époux fut chargé de parler au sénat afin de lui donner à la fois une preuve de son éloquence et de sa sollicitude pour Rome et les provinces. Agrippine profita de même de toutes les occasions pour capter en faveur de son fils la con-

introduction, 1 vol. in-8°, 1847. Auteur *du Christianisme et du Paganisme dans l'enseignement*, 1852, 1 vol. in-12.

(1) Auteur d'une *Histoire de l'Irlande*, 2 vol. in-8°, 1862, Douniol.

(2) Auteur d'un essai philosophique sur le traité *de Deo* du P. Thomassin, 1852, 1 vol. in-8°, etc., etc.

fiance du peuple. Cependant les adversaires d'Agrippine et de son fils avaient ouvert les yeux à l'empereur sur l'odieuse intrigue que l'ambitieuse impératrice tramait contre lui.

Rien n'était plus facile que de pousser par la crainte Claude à toute extrémité. Convaincu des projets d'Agrippine, il tint des propos dont elle devait conclure que l'empereur regrettait son mariage et l'adoption de Néron, qu'un orage formidable se formait au-dessus de sa tête, et qu'elle n'y pouvait échapper qu'en prenant les devants. Décidée à se sauver aux dépens de son mari, elle se hâta de se débarrasser de celui-ci en l'empoisonnant avec des champignons. Dès que l'empereur fut mort, Néron gagna les prétoriens en leur promettant d'abondantes largesses.

Proclamé empereur par les prétoriens, il fut sans retard reconnu par le sénat et les armées des provinces.

Le programme du nouveau règne, développé dans la curie, était riche de promesses : le sénat et les magistrats devaient conserver leurs antiques droits ; on devait rétablir la publicité des procès criminels et mettre des bornes à la puissance exagérée des affranchis. Cependant, le rôle qu'Agrippine avait espéré jouer était en opposition flagrante avec ces promesses. Elle prétendit, après la mort de son époux, gouverner réellement l'empire au nom de son fils. On vit bientôt de quelle nature devait être ce nouveau gouvernement, lorsque non-seulement elle obligea de se tuer l'indigne affranchi Narcisse, qui avait été son principal adversaire à la cour de Claude, mais fit disparaître encore M. Junius Silanus, homme riche, simple et irréprochable, sans que Néron en sût rien, uniquement parce qu'on parlait de Silanus, descendant des Césars, comme d'un homme plus digne du sceptre qu'un empereur de dix-sept ans, élevé au trône par le meurtre de son beau-père. Toutefois Sénèque et Burrhus surent entraver les projets d'Agrippine, et bientôt même lui enlever des mains la domination dont elle s'était emparée.

Ils restèrent tous deux les maîtres et les conseillers du jeune empereur, qu'ils devaient initier aux affaires de l'État. L'importance de cette situation était d'autant plus grande que Néron montrait un profond éloignement pour les occupations sérieuses du gouvernement. Burrhus et Sénèque devinrent ainsi les hommes les plus considérables de Rome, dont ils furent longtemps les régents de fait. Si on ne peut nier qu'ils participèrent à la corruption générale de leur siècle, il faut reconnaître qu'ils se consacrèrent à l'administration des affaires avec un grand dévouement, une véritable fermeté et l'amour de la justice. Si Trajan fit une hyperbole en disant que nul règne ne fut jamais meilleur que celui des premières années de Néron, il reste incontestable que, jusqu'à la mort de Burrhus, Rome fut gouvernée d'une manière irréprochable et dont l'empire eut tout lieu d'être satisfait. Pendant ce temps Néron n'était occupé qu'à satisfaire son goût pour les arts et les plaisirs. Sénèque et Burrhus, convaincus qu'il leur était impossible de réprimer les penchants de Néron, n'avaient qu'un but, qu'ils atteignirent, et qui consistait à rendre aussi peu nuisibles que possible à l'État les débordements de l'empereur. Ils ne s'opposèrent pas à ce que Néron jetât les yeux sur une affranchie, nommée Acté, espérant garantir par là les femmes respectables des bonnes maisons des séductions de Néron. Agrippine suivit une autre voie. Depuis que Sénèque et Burrhus lui avaient arraché des mains la conduite des affaires politiques, cette femme, aussi astucieuse que corrompue, s'était posée en juge sévère des mœurs de son fils et prétendait surveiller et régler

sa vie privée. Mais son zèle et ses reproches ne servant qu'à lui aliéner de plus en plus la confiance de son fils, elle prit tout d'un coup un parti contraire et se mit à l'accabler de caresses et de bonnes paroles, dans l'espoir de le ramener plus sûrement à ses désirs ; elle ne réussit pas mieux dans une voie que dans l'autre. Alors elle éclata en menaces, se rendit au camp de Britannicus, et résolut de lui frayer le chemin au trône des Césars. Ce fut l'occasion du premier crime de Néron, qui fit assassiner Britannicus et rompit à jamais avec sa mère. Dès lors Néron, ne connaissant plus de frein, s'abandonna à tous les désordres imaginables, se déguisant la nuit en esclave, courant, avec ses compagnons de débauches, les rues, les cabarets et les mauvais lieux, cherchant des querelles, recevant, à l'occasion, des volées de coups, excitant les uns contre les autres les partis favorables à tels ou tels acteurs, à tels ou tels cochers du cirque, et trouvant son plus agréable passetemps à assister à leurs bruyantes querelles. Au milieu de ces explosions d'une nature sauvage Néron avait su jusqu'alors dissimuler les côtés les plus honteux de son odieux caractère. Au bout de la cinquième année de son règne il tomba sous le joug d'une courtisane qui l'entraîna dans une nouvelle carrière de crimes. Poppée Sabine, après avoir séduit un des amis les plus intimes de l'empereur et l'avoir épousé, devint tout à coup la maîtresse de Néron. Elle avait une plus haute ambition et prétendait à la main de son amant. Sachant bien que, tant qu'Agrippine vivrait, elle ne parviendrait pas à faire rompre le mariage de Néron et d'Octavie, elle entretint dans Néron la haine qu'il avait conçue contre sa mère et parvint à lui arracher l'ordre de la faire mourir.

Effrayé du crime qu'il venait de commettre et bourrelé de remords, Néron écrivit au sénat une longue apologie de sa conduite. Quoique les sénateurs eussent parfaitement compris, d'après la lettre de l'empereur, qu'il avouait indirectement son crime, ils approuvèrent la justification de Néron et ordonnèrent des actions de grâces, des jeux publics et l'érection de statues de l'empereur pour célébrer son heureux retour. La masse du peuple, ne voulant pas rester en arrière de ces manifestations, alla au-devant du parricide en l'acclamant avec enthousiasme.

Les conséquences du crime de Néron se firent sentir d'abord dans sa vie privée. Affranchi des liens que lui avaient imposés les égards qu'il avait conservés pour sa mère, il s'abandonna, avec toute l'ardeur de la jeunesse, à son goût effréné pour le cirque et le théâtre. Il ne se contenta pas de donner des preuves de son adresse à mener un char dans un cirque privé, rempli d'un public choisi, il voulut satisfaire son attrait pour le théâtre. Il fonda, n'osant encore affronter la scène publique, les spectacles dits *juvenalia*, qu'il donna dans son palais ou dans ses jardins ; il institua, en 813, à l'instar des jeux Olympiques, les jeux néroniens (*Neronia*), dont la musique, la gymnastique et la course formaient l'objet. Il voulut ensuite ceindre ses tempes des lauriers du poëte. Il s'entoura d'une troupe de poétereaux qui lisaient ou faisaient de mauvais vers et corrigeaient les essais malheureux de Néron lui-même. Ses rapports avec les philosophes, qui plus tard lui devinrent si odieux, n'étaient pas moins ridicules. Enfin l'empereur se mêla personnellement aux représentations de la scène, aux jeux du cirque et de l'amphithéâtre établis dans son palais, et, contrairement aux mœurs nationales et aux bienséances traditionnelles, il entraînait à sa suite ou forçait de l'imiter

les hommes et les femmes des familles les plus illustres de Rome. Rome se déshonora ainsi elle-même et se précipita, sous la conduite de Néron, dans la plus profonde corruption. Jusqu'alors Burrhus et Sénèque étaient parvenus à détourner du moins l'empereur des excès les plus honteux et les plus abjects, et l'avaient empêché de paraître sur la scène publique; mais, à mesure que les années avançaient, les deux ministres sentaient s'affaiblir leur pouvoir sur l'empereur, et le moment semblait venir où Néron pourvoirait aux énormes frais de ses coûteuses et indignes distractions de la même manière que Caligula. En effet, parvenu à la septième année de son règne, Néron entra dans une période nouvelle de crimes et d'infamies. Il l'inaugura par le rétablissement de la loi de majesté, abolie par Claude. Le talent, le mérite, les services publics, la richesse fournirent d'incessantes occasions et d'irréfragables arguments aux accusations d'une tourbe de délateurs qui était née comme par enchantement à la voix de l'empereur. Au moment où le présent et l'avenir s'obscurcissaient de plus en plus, Burrhus mourut, non sans laisser planer sur l'empereur le soupçon d'avoir empoisonné un censeur aussi puissant qu'incommode. La mort de Burrhus anéantit l'influence de Sénèque, qui chercha en vain à échapper aux terribles effets de la haine de son élève, qu'il prévoyait, en se retirant de la vie publique et en sacrifiant plus tard ses richesses à l'empereur. Toute la puissance se concentra alors dans la personne de *Tigellinus*, commandant la garde prétorienne, le plus indigne scélérat qui parut durant toute la période impériale. Les premières victimes de ce monstre furent Rubellius Plautus, allié de la maison impériale, homme de principes et de mœurs sévères, et Cornélius Sylla, que Néron fit tuer par des centurions envoyés dans leur maison, sans le moindre prétexte, sans aucune forme légale, simplement parce que Tigellinus les avait rendus suspects et avait excité contre eux la haine de l'empereur. Ce nouveau forfait donna à Néron le courage d'une démarche qu'il méditait depuis longtemps; il répudia sa jeune et vertueuse épouse, Octavie, qui jouissait de toute la faveur du peuple, et se maria immédiatement après avec l'infâme Poppée. Non contente de ce triomphe, la nouvelle impératrice poussa Néron à bannir l'innocente Octavie dans l'île de Pandataria, et à lui faire annoncer, peu de jours après, qu'elle allait mourir. La mort de cette princesse, à peine âgée de vingt ans, fut aussi cruelle qu'avait été lamentable sa vie, depuis le jour où elle avait été rivée au sort de son monstrueux époux. Rome fut consternée, ce qui n'empêcha pas le sénat de décréter des remerciements aux dieux et des présents aux temples, et il en fit autant toutes les fois que l'empereur ordonna un bannissement ou un meurtre nouveau. Désormais la cruauté, la débauche et la folie de Néron ne connurent plus de bornes; car, si jusqu'alors l'empereur s'était contenté de paraître comme chanteur dans les *juvenalia* de son palais ou de ses jardins, sa vanité extravagante le poussa sur la scène publique, où il entraîna, comme dans ses spectacles privés, les hommes et les femmes des plus nobles maisons. Les désordres et les infamies de ses banquets officiels furent également sans mesure; il y entassait pêle-mêle les hommes de la plus haute naissance, les esclaves et les gladiateurs, les femmes, les jeunes filles des familles les plus illustres et la tourbe des plus viles courtisanes, et leur faisait une loi des plus abominables excès. Jamais les Romains n'avaient été livrés à une pareille honte; on n'avait pas vu encore un empereur donner publiquement en spectacle

les actes de la plus monstrueuse impudicité. Ce fut à cette époque (juillet 817) qu'eut lieu le fameux incendie qui, des quatorze quartiers dont se composait Rome, en consuma trois en entier et fit une épouvantable ruine de sept autres. Cette catastrophe fournit l'occasion de la *première persécution des Chrétiens de Rome.* Quoique Tacite ne décide pas (1) si l'incendie fut accidentel ou ordonné par l'empereur, quoique le gouvernement prit des mesures pour adoucir les conséquences les plus immédiates de ce malheur, la voix publique accusa Néron; on fit même courir le bruit que l'empereur avait applaudi à la vue de cet embrasement général et s'était mis à chanter sur sa lyre la ruine de Troie. L'empereur, instruit de ces rumeurs, résolut de faire tomber sur des innocents les accusations dont il était l'objet.

Il y avait alors à Rome un grand nombre de Juifs, qu'on pouvait facilement accuser de l'incendie; mais ces Juifs avaient de puissants protecteurs dans le palais et jusque dans le cœur du tyran. Contraint de jeter les yeux sur d'autres victimes, l'empereur imputa le crime dont Rome avait gémi aux Chrétiens, qui, à cette époque, passaient encore pour une nouvelle et dangereuse secte de Juifs à laquelle on attribuait une haine universelle pour le genre humain. On arrêta donc une grande masse de Chrétiens; les uns furent crucifiés, les autres furent cousus dans des peaux de bête et livrés à la fureur des chiens; d'autres, enfin, furent enduits de matières inflammables et servirent de torches au milieu des ténèbres de la nuit dans les jardins de Néron. La persécution ne s'étendit pas au delà de Rome, quoi que dise Orose. Néron fit reconstruire la ville sur un plan qu'il avait dessiné lui-même, et il se bâtit un palais d'une magnificence inouïe.

(1) *Annal.*, XV, 38.

Si la multitude elle-même blâma les cruautés exercées contre les Chrétiens, le mécontentement devint encore plus profond et plus général à la vue des dissipations de Néron, des frais qu'entraînaient ses constructions, des mesures arbitraires et iniques auxquelles il avait recours pour faire face à ses dépenses. Il fut en effet obligé de demander, sous le nom de dons volontaires, des sommes énormes aussi bien aux municipes qu'aux particuliers. Rien ne fut à l'abri de ses exactions; il alla jusqu'à piller les temples de Rome et les trésors déposés dans les sanctuaires. Des mesures plus dures encore frappèrent les provinces. Ces violences et les dangers qui menaçaient constamment la vie et les biens de tous ceux qui avaient un rang élevé ou une fortune considérable déterminèrent enfin, au printemps (818), la conjuration de Pison, formée entre les sénateurs, les chevaliers et l'armée.

Cette première tentative faite pour secouer le joug du tyran échoua par suite de la faiblesse de caractère des principaux acteurs et fournit à l'empereur l'occasion d'une nouvelle série d'actes sanglants. Non-seulement Néron fit saisir et exécuter les vrais coupables, mais il se débarrassa de tous ceux qu'il haïssait ou suspectait, tels que Sénèque, ou de ceux dont les richesses provoquaient sa convoitise. Après avoir rempli Rome de deuil Néron distribua aux dénonciateurs, aux soldats, surtout aux juges, les plus splendides récompenses, et le sénat, comme de coutume, décréta sa honte en décernant des louanges au tyran. La conjuration de Pison, en lui fournissant des prétextes de frapper des coupables, redoubla la cruauté insensée de Néron, comme l'incendie de Rome et la détresse financière qui s'en était suivie avaient redoublé son avarice. Aussi on déplora moins le sort de

ceux qu'enleva la peste qui, en 818, sembla se rendre la complice de Néron et fit périr plus de trente mille personnes dans Rome. La seule chose dont on se réjouit généralement, ce fut la mort de l'odieuse Poppée, qui tomba victime des fureurs de son mari.

La nouvelle année 819 commença par des meurtres, comme s'était terminée l'année précédente. Parmi les dernières victimes de l'empereur on distingua Baréa Soranus et Thraséas Pætus, tous deux nobles, riches, pratiquant les préceptes du Portique et cherchant à les faire prévaloir dans l'État. Ce fut le signal de l'opposition politique de la philosophie, et surtout des stoïciens, contre le gouvernement, dont ils attaquèrent la fatale influence sur la vie publique et privée des Romains. Le chef intrépide de cette opposition s'éleva du milieu d'un sénat lâche et corrompu. Ce fut Thraséas Pætus, le plus grand caractère, sans contredit, de cette époque. L'opposition de Thraséas n'ayant amené aucun résultat, il se retira de la vie publique; mais, au lieu de tomber dans l'oubli, il se fit d'autant plus remarquer qu'on chercha en vain son nom et sa voix dans les actes du sénat (*actis diurnis*). Néron, ne pouvant gagner cet homme, dont la valeur était connue, résolut sa perte. Thraséas fut, sous le plus futile prétexte, accusé de haute trahison avec Soranus et condamné. Il se fit ouvrir les veines en s'écriant : Offrande à Jupiter le libérateur. — Avec Thraséas le sénat perdit le dernier de ses appuis moraux et le seul homme qui osât encore résister à la plus honteuse des tyrannies.

Néron avait habilement réservé la condamnation de Thraséas pour le moment où Tiridate, roi des Parthes, était arrivé à Rome demander à l'empereur la confirmation de sa domination sur l'Arménie. Il avait calculé que l'éclat de cette royale visite, les fêtes dont elle serait l'occasion, effaceraient de l'esprit des Romains le souvenir de l'inique mort de Thraséas. On sait que ce voyage de Tiridate coûta des sommes immenses au trésor, que Néron n'épargna rien pour étaler aux yeux de son hôte la puissance et l'éclat de la majesté impériale. Flatté de la soumission de Tiridate, Néron ne put résister au désir de faire briller aux yeux de ce prince ses talents d'artiste et d'histrion, en chantant en son honneur sur la scène et en dirigeant un char dans le cirque. Après le départ du Parthe l'empereur fut pris de l'envie d'exhiber ses talents hors de l'Italie. Il partit, durant l'automne 819, avec une nombreuse troupe d'artistes et de libertins, ses associés ordinaires, et un corps de cinq mille claqueurs, pour la Grèce, et parcourut l'année suivante toutes les villes où l'on célébrait des jeux, et où il parut en qualité de cocher, de citharède, de héraut et de tragédien.

Cette parade, si indigne de la majesté souveraine, coûta des sommes énormes, auxquelles Néron pourvut en pillant la Grèce, en n'épargnant ni les lieux profanes ni les lieux sacrés. Une foule d'honnêtes gens furent, comme à Rome, mis à mort uniquement parce qu'ils étaient riches et qu'on voulait confisquer leurs biens. Pendant que Néron parcourait ainsi la Grèce en histrion, son mandataire, l'affranchi Hélius, tenait les rênes de l'empire dans Rome et se montrait non moins despote et cruel que son maître. Le mécontentement était devenu si général et si grave que l'empereur ne revint pas à Rome sans inquiétude; mais les vagues de la tempête redoutée s'apaisèrent subitement à l'arrivée de Néron, les citoyens de tous les rangs s'empressèrent bassement d'aller au-devant de lui, et Néron, rassuré, put se livrer comme toujours à ses fantaisies les

plus dispendieuses et les plus cruelles. Cependant les provinces de l'ouest commençaient à secouer le joug. La Gaule, par trop maltraitée, leva l'étendard de la révolte, sous la conduite de C. Julius Vindex, sans que l'empereur en prît d'abord le moindre souci. Il ne commença à s'émouvoir que lorsque la nouvelle se répandit que Galba et l'Espagne avaient suivi le mouvement, et que ses amis eux-mêmes avaient tous embrassé le parti de la révolte.

Dans sa fureur Néron pensa à faire mourir le sénat tout entier, à livrer Rome aux flammes et à se retirer à Alexandrie pour y vivre du produit de ses talents; mais, lorsqu'il se vit abandonné même par ses gardes, il reconnut que c'en était fait de lui et qu'il n'avait d'autre ressource que d'aller se cacher dans la maison de campagne d'un de ses affranchis. Mais il y fut découvert, et déjà les cavaliers chargés de le saisir s'approchaient lorsque, lâchement désespéré, il se tua en s'écriant : *Qualis artifex pereo!* quel artiste le monde perd en moi (juin 821)! La mort de Néron, le dernier empereur de la dynastie julio-claudienne, ne fut pas le terme des souffrances de l'empire romain; il allait, à travers les règnes éphémères des trois successeurs immédiats de Néron, subir de nouvelles tempêtes, et il fallut la dynastie des Flaviens pour ramener des temps plus calmes et plus heureux.

ALLGAYER.

NERVA, empereur. M. Coccéius Nerva, qui régna sur l'empire romain de 96 à 98 après Jésus-Christ, était issu d'une ancienne et célèbre famille d'Ombrie. Littérateur et poëte, Nerva avait servi et s'était élevé à la préture sous Néron; il fut deux fois revêtu du consulat sous les règnes suivants. Domitien menaça sa vie parce que des devins avaient prédit au tyran que Nerva monterait sur le trône. On ne sait s'il fut banni à cette occasion ou si, par prudence, il s'éloigna lui-même de Rome. Il est certain qu'au moment du meurtre de Domitien Nerva était de retour, et que les conjurés l'élurent chef de l'empire avec l'assentiment du sénat et des gardes prétoriennes. Tacite, dans le sentiment exalté de la liberté succédant à une servitude longue et sanglante, affirme (1) que Nerva réconcilia heureusement deux puissances antérieurement hostiles, l'autorité du prince et la liberté du citoyen. L'empereur, en effet, pour guérir les plaies dont saignait l'empire, arrêta une série de mesures bienfaisantes et sut gagner la faveur et l'affection générales par sa simplicité, son économie, son désintéressement, en un mot par une véritable humanité. Il fit sentir cette humanité aux malheureux Chrétiens. Jusqu'à Nerva on pouvait élever contre eux l'accusation d'impiété et de pratiques judaïques; l'empereur interdit cette accusation. Les Chrétiens jugés par ses prédécesseurs furent mis en liberté, les bannis furent rappelés.

Il faut attribuer au même esprit la clémence dont usa Nerva à l'égard de Calpurnius Crassus, qui avait fomenté une conjuration contre l'empereur et qu'il se contenta de bannir à Tarente. Peut-être l'empereur aurait-il dû montrer un peu plus de fermeté et d'énergie lorsque les prétoriens vinrent lui demander en tumulte le châtiment des assassins de son prédécesseur, et se vengèrent de leurs propres mains et malgré l'empereur. Nerva fut déterminé par-là, non moins que par son âge et ses infirmités, à associer à l'empire l'énergique et vertueux Trajan, et ce fut le plus grand service qu'il pût rendre à l'empire.

Ce règne partagé fut de courte du-

(1) *Agricola*, c. 3.

rée. Nerva mourut trois mois après, le 17 janvier 98, à l'âge de 66 ans.

NESROCH (נִסְרֹךְ (1), d'une étymologie inconnue (2), mais qu'on déduit habituellement, avec Gésénius (3), de נֶשֶׁר, *aigle*, avec la terminaison intensive persique *óch*, *ách*, c'est-à-dire aigle puissant ; LXX, Νασαράχ et Μεσεράχ), divinité assyrienne, dont les anciens ne nous apprennent rien d'exact, parce qu'en général les détails manquent sur le culte assyrien. Movers (4) tient Nesroch pour la divinité suprême des Assyriens et lui rapporte le passage de Philon qui se trouve dans Eusèbe (5) : « Zoroastre enseigne que la divinité suprême est représentée ayant une tête d'aigle. » Le Nesroch assyrien répondrait ainsi à l'*Ormuzd* persan, dont le symbole était l'aigle (6), de même que le dieu du soleil égyptien, *Phoé*, est toujours représenté avec une tête d'aigle ou de faucon. Dans le culte cananéen le *Baal solaire* des Tyriens se rapprochait de ce type (7). Les données des rabbins sont de pures subtilités étymologiques et sont beaucoup trop récentes pour avoir quelque valeur traditionnelle. Peut-être les fouilles de Ninive donneront-elles des lumières sur le culte si obscur des Assyriens.

Cf. ASSYRIE, ÉMANATION.

NESTOR, le père de l'histoire russe, né vers 1056, entra à l'âge de dix-sept ans dans le couvent de Kiew et y vécut pendant quarante ans. Tandis que, parmi les nations civilisées de l'Europe, c'était à cette époque une chose extrêmement rare qu'une histoire écrite dans la langue du pays, Nestor écrivit les annales de sa nation dans l'idiome

(1) IV *Rois*, 19, 37. *Isaïe*, 37, 38.
(2) Cf. Furst, *Concordantia*.
(3) *Thes.*, s. v.
(4) *Phen.*, I, 68 et 506.
(5) *Præp. evang.*, I, 10.
(6) Cf. Creuzer, *Symb.*, I, 723.
(7) *Voy.* BAAL.

maternel. Ce fut la première chronique que possédèrent les Russes ; elle est importante ; car, quoiqu'elle soit complétement rédigée dans l'esprit et suivant la méthode des écrivains byzantins, elle lève d'une manière intéressante et digne de foi le voile qui couvrait le Nord, et nous fait connaître les mœurs et les coutumes de peuples qui, sans lui, seraient restés pour nous dans la plus profonde obscurité. Les annales de Nestor commencent au déluge, mais arrivent rapidement à l'histoire des Slaves et de l'empire russe, et en décrivent les destinées, jusqu'en 1110 inclusivement, dans un ordre chronologique bien arrêté et avec des documents authentiques, tels que des traités de paix. L'ouvrage de Nestor parut en 1767 à Saint-Pétersbourg ; il a été traduit en allemand par Schlözer, Göttingue, 1807, 2 vol. L'exemple de Nestor encouragea d'autres écrivains à continuer ses annales ; tels furent l'évêque de Pèrejaslawl, Sylvestre († 1124), deux anonymes, l'évêque Simon, et d'autres qui se succèdent sans interruption jusqu'au dix-septième siècle. Outre ses annales Nestor rédigea aussi le *Patéricon* du couvent de Saint-Hilarion de Kiew, décrivant la vie sévère des moines de ce couvent, qui était alors de la plus haute importance pour la Russie, car il était la pépinière de la vie claustrale, de la vertu et de la science religieuses.

Conf. Schröckh, *Hist. de l'Église*, t. XXIV ; Strahl, *Hist. de l'Église et de l'empire russes ;* Karamsin, *Hist. de Russie.*

SCHRÖDL.

NESTORIENS. Après le concile d'Éphèse une partie des évêques d'Orient se soumit et rentra dans la communion de S. Cyrille ; d'autres s'y refusèrent avec obstination, tenant Cyrille pour un hérétique. On agit avec rigueur à l'égard des récalcitrants. Évagre ra-

conte que les Nestoriens de Constantinople demandèrent à l'empereur Marcien, malgré son irritation contre les Eutychiens, l'autorisation de faire transporter d'Égypte à Constantinople les restes de Nestorius. Ils renouvelèrent leurs réclamations pendant le concile de Chalcédoine (1) et s'élevèrent vivement contre l'anathème qui frappait, disaient-ils, un innocent, un saint. Les émeutiers furent dispersés par ordre de l'empereur. L'école persique d'Édesse demeura le refuge des Nestoriens de l'empire jusqu'au moment où, en 439, l'empereur Zénon la fit fermer. On peut considérer cette année comme celle où, définitivement, le nestorianisme fut chassé de l'empire romain, mais aussi comme celle où il établit sa domination dans l'empire perse, principalement par l'influence de Barsumas, de Babæus et de quelques autres (2).

Babæus, successeur d'Acace au siége épiscopal de Séleucie, se déclara ouvertement en faveur des Nestoriens, en 498. L'archevêque de Séleucie, chef spirituel des Nestoriens, prit le titre de patriarche d'Orient.

Les intérêts politiques et une hostilité permanente contre la Rome orientale firent des rois de Perse les protecteurs des Nestoriens, qui propagèrent avec une grande activité et un merveilleux succès leur doctrine dans toutes les contrées de l'Asie. Le moine Cosmas Indicopleustes, qui parcourut l'Asie au temps de l'empereur Justinien, rapporte que les Nestoriens avaient des évêques, des martyrs et des prêtres dans les Indes, dans l'Arabie Heureuse, à Socotora, parmi les Bactriens, les Huns, les Perso-Arméniens, les Mèdes et les Élamites, et que leurs métropolitains s'étaient avancés jusqu'en Chine. Il rapporte aussi qu'il y avait des Chrétiens persans et un prêtre élu par ces derniers dans l'île de Ceylan. On ignore à quelle époque cette communauté chrétienne de Ceylan disparut; mais Ibn Babuta et Abu Zeyd, au neuvième siècle, ne parlent plus des Chrétiens de cette île; le dernier fait mention des Manichéens, et Marco Polo, au treizième siècle, ne cite pas non plus les Chrétiens. Il est probable que l'invasion des Mahométans et la cessation des rapports avec l'Occident firent disparaître le Christianisme de Ceylan (1).

Quant à la Chine, les Jésuites trouvèrent, en 1625, à Se-Gan-Fu (2), la célèbre inscription de 781 (après Jésus-Christ), suivant laquelle le Christianisme fut annoncé en Chine pour la première fois en 636 (620), par un missionnaire nommé Alopen, ou Olopen, ou Olopuen. Il résulte encore de cette inscription que, sauf dans deux circonstances, les Nestoriens jouirent de la faveur de l'empereur durant toute la période qui s'écoula de 620 à 781 après Jésus-Christ, et que leur doctrine se propagea à la cour et dans tout l'empire. L'inscription, dont l'authenticité paraît maintenant généralement reconnue, renferme un résumé de la foi de la secte, de ses dogmes et de ses cérémonies, une courte description des progrès du Christianisme en Chine, et les noms des missionnaires qui prêchèrent l'Évangile dans ce pays. La date de l'érection du monument est conçue en ces termes :

« Cette pierre fut érigée sous la dynastie du grand Tang, la seconde année du règne de Kihn Kong, le dimanche, septième jour du mois d'automne, sous l'administration de l'évêque Hing Kiuh, de l'Église de Chine; le man-

(1) *Voy.* CHALCÉDOINE (concile de).
(2) *Voy.* BARSUMAS, ÉDESSE, IBAS.

(1) Cf. *the Christianity in Ceylan, its introduction and progress*, etc., by Sir Tennent, et *Tablet*, 29 mars 1851. *Topographia christiana*, de Cosmas J.
(2) *Voy.* CHINE.

darin Lieu-Siehkih-jen, ayant le titre de Keao-y-kuun, a écrit cette inscription de sa propre main. » On lit, en syriaque, au bord du monument : « Durant les jours du Père des Pères Mar Ananjésos, le patriarche. » On trouve également écrit, en syriaque, au bas du monument : « Dans l'année grecque 1092, Mar Dschezed buzd, prêtre et chorévêque de la ville royale de Chumdan, fils de Millésios, d'heureuse mémoire, prêtre de Balk, dans le Tochuristan, érigea cette table de pierre, sur laquelle les empereurs de Chine ont fait inscrire les lois de Notre Sauveur et les prédications de nos Pères. »

La date de l'inscription serait donc l'an 781 apr. J.-C. Il est vrai que le patriarche Ananjésos mourut vers 778. Il est vraisemblable que la nouvelle de sa mort n'était point encore arrivée en Chine au moment où l'inscription fut faite. On la trouve dans Assémani, *Biblioth. orient.*, et dans d'Herbelot, au supplément de sa *Bibliothèque orientale*.

Ce qui prouve que le nestorianisme se propagea également dans les Indes, ce sont les Chrétiens de S. Thomas (1).

Lorsque les Portugais parvinrent aux Indes, ils trouvèrent, sur les côtes du Malabar, des Chrétiens qui se nommaient Chrétiens de S. Thomas et qui occupaient alors 1400 villages. Ils avaient un évêque ou archevêque, qui leur était envoyé par le patriarche nestorien de Babylone, ou mieux de Mossoul. Ils réclamèrent l'assistance des Portugais contre les persécutions de quelques princes païens. Ils croyaient avoir reçu l'Évangile de l'apôtre S. Thomas. Les tentatives faites par les missionnaires portugais, notamment par les Jésuites, pour les ramener à l'Église, eurent beaucoup de succès.

(1) *Voy.* Indes.

L'histoire de cette mission a été écrite par l'Augustin portugais Govéa ; son livre parut en 1609, en français, à Bruxelles, sous ce titre : *Histoire orientale des grands progrès de l'Église catholique dans la réduction des anciens Chrétiens dits de S. Thomas.*

Plus tard, à partir de 1685, des Jacobites syriens (1) parvinrent aux côtes du Malabar, tombées au pouvoir des Hollandais, et les Nestoriens devinrent, sans s'en douter, Jacobites ou Eutychiens (2). Lorsque les Arabes renversèrent le royaume de Perse, ils y trouvèrent les Chaldéens (Nestoriens) fort puissants et répandus jusqu'en Arabie. On connaît la tradition suivant laquelle Mahomet (3) fut en rapport avec Sergius, moine nestorien. L'on croit qu'il dut à ce moine l'érudition et les traditions qui se trouvent dans le Coran. Mahomet était favorable aux Nestoriens. Lorsqu'il fut parvenu au pouvoir, il leur octroya un acte qui leur assurait non-seulement sa protection, mais de nombreux priviléges. Ils étaient affranchis du service militaire et leur clergé était exempt d'impôt ; ils avaient la jouissance de leurs lois et de leurs coutumes. Les impôts des laïques furent fixés pour les riches à douze pièces d'argent, à quatre pour les pauvres. Lorsqu'une femme chrétienne entrait au service d'un musulman, elle n'était pas obligée de changer de religion ; elle était libre de suivre les pratiques de sa foi. On trouve des renseignements sur le prétendu *Testament de Mahomet* dans Bar Hébræus, Maris et Amros (4). Cependant la plupart des modernes contestent l'authenticité de ce document.

On voit combien les Nestoriens furent heureux sous les Arabes par une

(1) *Voy.* Jacobites.
(2) *Voy.* Monophysites.
(3) *Voy.* Mahomet.
(4) Assémani, *B. O.*, IV, p. 59.

lettre du patriarche Jésujabos à Simon, métropolitain d'une ville de Perse, où il est dit : « Les Arabes, auxquels, en ces jours, le Tout-Puissant a donné la domination de la terre, se trouvent au milieu de nous, comme tu le sais ; mais ils ne persécutent pas la religion chrétienne ; ils estiment notre foi, honorent les prêtres et les saints du Seigneur, et font des présents à mon église et aux couvents (1). »

Au moment de l'invasion des Arabes l'érudition orientale s'était surtout réfugiée parmi les Chaldéens. Leurs connaissances et leurs aptitudes générales leur valurent la faveur des califes, qui en firent leurs secrétaires intimes, leurs médecins et leurs trésoriers. Ces hautes fonctions leur permirent de protéger leurs coreligionnaires. Ce fait jette une nouvelle lumière sur la civilisation des Arabes, qu'on prétend originale et le fruit de leurs propres efforts. Les Chaldéens avaient conservé une masse d'ouvrages grecs, qui parvinrent ainsi aux Arabes. On enseignait dans les écoles d'Édesse, de Nisibis, de Séleucie ou Mahuza et de Dorkéna, le chaldéen, le syrien, le grec, la grammaire, la rhétorique, la poésie, la dialectique, l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie et la médecine. On conservait dans les bibliothèques publiques les traités des maîtres (2). Les œuvres des médecins et des philosophes grecs avaient déjà antérieurement été traduites en arabe.

Parmi les ouvrages que, entre 809 et 833, le calife Al-Mamoun recommanda à ses sujets chaldéens, se trouvaient surtout les écrits d'Aristote et de Galien, et d'autres en grec, en persan, en chaldaïque et en égyptien. Il envoya aussi des Nestoriens savants en Syrie, en Arménie, en Égypte, pour rechercher des manuscrits et s'assurer le concours des gens les plus instruits. Interpellé à ce sujet par des musulmans rigides, il répondit, dit-on : « Si je confie à un Chrétien le soin de mon corps, dans lequel résident mon âme et mon esprit, pourquoi ne me confierais-je pas aux paroles d'un homme que je ne connais pas, quand elles ont pour sujet des choses qui n'ont de rapport ni à ma foi ni à la sienne ? » Assémani, qui écrivit l'histoire des Nestoriens et des monophysites, donne une longue liste de traducteurs et de commentateurs d'Aristote. Un auteur syriaque a également laissé un catalogue des ouvrages d'écrivains chaldéens (1). Ce que Humboldt dit dans son *Cosmos* (2) sur les rapports des Nestoriens et des Arabes est remarquable :

« Il était dans les décrets merveilleux de ce monde que la secte des Nestoriens, qui eut une part considérable à la diffusion de la science sur la terre, tournât aussi au profit des Arabes, avant que ceux-ci se fussent établis dans la savante et ergoteuse Alexandrie, et que le nestorianisme chrétien eût pénétré profondément dans l'Asie orientale, sous la protection des armes islamites. Les Arabes se familiarisèrent d'abord avec la littérature grecque par les Syriens, race sémitique comme eux, tandis que les Syriens eux-mêmes, à peine un siècle et demi auparavant, avaient appris à connaître la littérature grecque par les Nestoriens. Il y avait déjà, du temps de Mahomet, des médecins qui avaient été formés dans les établissements des Grecs et dans les écoles de médecine les plus célèbres fondées à Édesse, en Mésopotamie, par les Chrétiens nestoriens, et ces médecins étaient liés avec Mahomet et Abu-Bekr, à la Mecque.

(1) Assémani, III, p. 131.
(2) *Ib.*, IV, p. 943.

(1) Assémani, IV, p. 743.
(2) T. II, p. 247.

L'école d'Édesse, prototype des écoles des Bénédictins du mont Cassin et de Salerne, stimula les recherches des savants, qui étudièrent la matière médicale dans le règne minéral et végétal. Lorsque le fanatisme eut dissous cette école, sous Zénon l'Isaurien, les Nestoriens se dispersèrent en Perse, où ils obtinrent bientôt une véritable importance politique et fondèrent un nouvel institut médical, très-fréquenté, à Dschondisapur, dans le Khusistan. Ils parvinrent à propager leur savoir et leur foi, vers le milieu du septième siècle, jusqu'en Chine, sous la dynastie des Thang, 572 ans après que le bouddhisme, venant des Indes, s'y était introduit. La semence de la civilisation occidentale, répandue en Perse par des moines savants et par les philosophes des dernières écoles platoniciennes d'Athènes, poursuivis du temps de Justinien, exerça une heureuse influence sur les Arabes durant leurs premières expéditions asiatiques. Quelque faible que fût la science des prêtres nestoriens, ils purent, grâce à leur goût particulier pour la médecine, agir sur une race qui avait longtemps vécu en présence de la pure nature, et qui avait conservé, pour tout ce qui avait rapport à l'étude de la nature, un sens bien plus vif que les habitants des villes grecques et italiennes. »

Les Nestoriens, protégés par les califes, répandirent leur foi de tous côtés. Ils fondèrent un évêché à Koufa, florissante ville arabe, et bientôt après ils transférèrent, de Séleucie-Ctésiphon, en décadence, à Bagdad, capitale du califat, le siége du patriarcat. De ce foyer les Nestoriens portèrent leurs regards surtout sur les Tartares et les Turcs; ils gagnèrent même, au centre de l'Asie, un roi nommé le prêtre Jean, qui régnait à Karaït, dans la Tartarie (1).

(1) *Voy.* Jean (le prêtre), t. XII, p. 158, pour ce qui reste à dire à ce sujet.

Le métropolitain de la branche tartare de l'Église nestorienne résidait à Méru ou Merw, ville bâtie sur les ruines de Margiana-Alexandria, colonie d'Alexandre le Grand, au bord sud-ouest de l'immense steppe qui s'étend jusqu'en Chine. Cette ville était en même temps la principale station de la grande route des caravanes entre la Perse, Bokhara, Balk, Samarcande et les villes de la Transoxiane. La plus nombreuse des tribus tartares qui habitaient ces contrées était celle des Karaïtes, dont le chef résidait dans la ville de Karakorum, au pied de l'Altaï. Au temps où Hulaku, petit-fils de Dsingis-Chan et frère de Mangu et de Kublai, conquit Bagdad (1258), vingt-cinq évêques métropolitains reconnurent le patriarche chaldéen comme chef de l'Église d'Orient. Les siéges de ces métropolitains étaient dispersés dans toute l'Asie, de la mer Caspienne à la mer de Chine, des frontières septentrionales de la Scythie aux extrémités méridionales de la péninsule indienne. Elles comprenaient : 1. Élam et Dschundischapuhr-Susianne, ou la province actuelle de Khousistan ; 2. Nisibis ; 3. Maséna (Bassora, Busrah) ; 4. la province d'Assyrie, ou l'Adiabène, avec la métropole Arbila, Arbil et Mossoul ; 5. Beth-Garwa, ou Beth-Séleucie et Kartscha en Assyrie ; 6. Halawan, ou Halatscha-Zohab, aux frontières de l'Assyrie et de la Médie ; 7. la Perse, avec les villes d'Ormuz, Salmar et Wan , 8. Méru-Merw, dans le Khorassan ; 9. Hara (Hérat) : 10. la Razichitée, ou l'Arabie et Kotroba ; 11. la Chine ; 12. l'Inde ; 13. l'Arménie ; 14. la Syrie ou Damas ; 15. Bardaa ou Aderbischan (Azerbijan) ; 16. Raia et Tabrestan (Raj, Rha ou Ragée) Tabrestan embrassait une partie de Ghilan et de Mazandéran , l'ancienne Hyrcanie ; 17. les Dailamites (du sud de la mer Caspienne) ; 18. Samarcande et Mawaralnahr (la Tran-

soxiane); 19. Kaschgar et Turkestan (la Tartarie indépendante); 20. Balkh et Totscharestan (la Bactriane); 21. Sedschestan (Séjan), dans l'Afghanistan; 22. Hamadan (la Médie); 23. Chanbalek-Kambalu, ou Pékin, en Chine; 24. Tanschet-Tanguth, en Tartarie; 25. Chamsegara et Nuatschéta, en Tartarie. Le nombre des évêchés connus et situés dans ces provinces s'élevait approximativement à quatre-vingt-dix, auxquels s'ajoutent cinquante-six autres noms d'évêchés dont les métropoles sont inconnues. Les métropolitains de ces contrées étaient en rapport direct avec le patriarche nestorien; ceux dont les siéges étaient trop éloignés pour se présenter personnellement à lui étaient tenus de lui adresser tous les six ans un rapport sur la situation de leur diocèse et de renouveler leur profession de foi. La puissance des Nestoriens tomba rapidement avec la chute du califat. Ils souffrirent beaucoup sous la domination des Mongols, ennemis de toute civilisation. A cette époque les missionnaires catholiques commencèrent à prêcher avec succès au milieu d'eux et à les ramener à l'Église. Sous le règne de Hassan, fils d'Arghun et petit-fils de Hutakuts, les Mongols se mirent à poursuivre les Nestoriens en masse. On attribue au féroce Tamerlan, le dévastateur de l'Asie, de les avoir réduits à un petit nombre de fugitifs errants dans la province d'Assyrie. Il les poursuivit avec une insatiable fureur, renversant leurs églises, égorgeant tous ceux qui ne parvenaient pas à se réfugier dans les inaccessibles montagnes du Kurdistan. Ce sont les seuls Nestoriens qui, jusqu'à nos jours, aient pu se maintenir dans cette province.

A dater de 1413, quelques années après la mort de Tamerlan, les archives nestoriennes renferment à peine quelque mention de Nestoriens existant au dehors des frontières du Kurdistan assyrien. Le siége de leur patriarcat, à partir de 1559, fut Mossoul; de là, et pour plus de sûreté, il fut transféré dans une vallée presque inabordable du château kurde Dschulamerik, construit dans les temps modernes, aux frontières de la Turquie et de la Perse, près du fleuve Zab.

Les Nestoriens qui se fixèrent dans les villes et les villages de la plaine se réunirent presque tous à l'Église catholique (1), tandis que ceux des montagnes du Kurdistan, en Turquie, et ceux du bord du lac Urumia (Urimiyeh), en Perse, ont persévéré jusqu'à présent dans leur schisme. Les Nestoriens du Kurdistan de la Turquie conservèrent une sorte d'indépendance politique, se glorifiant de ce qu'aucun conquérant n'avait jamais pénétré dans leurs vallées écartées. Ils reconnaissaient la suzeraineté du sultan par un tribut annuel, sans avoir de gouverneur au milieu d'eux. Jusqu'au grand massacre de 1843 aucun Kurde ni Turc n'avait exercé de juridiction dans leurs villages. Les Nestoriens se sont toujours nommés les Chrétiens chaldéens (assyriens). Quoique Nestorius paraisse souvent dans leurs livres sacrés comme un des Pères de leur Église, ils nient en avoir reçu leur foi. C'est Nestorius qui adopta leur doctrine, disent-ils, et non eux qui reçurent la sienne. Assémani lui-même nomme Chaldéens ou Assyriens ceux que nous appelons, d'après la partie du monde qu'ils habitent, les Orientaux, et Nestoriens à cause de leur hérésie (2). Le nom de Chaldani est encore en usage parmi le peuple. Les Turcs les appellent habituellement Nasara. Leur patriarche s'intitule le patriarche des Chaldéens ou des Chrétiens de l'Orient.

L'*hérésie* des Nestoriens consiste, on

(1) *Voy.* CHRÉTIENS CHALDÉENS, t. IV, p. 299.

(2) *B. O.*, IV, p. 1.

le sait, à admettre la distinction et la séparation des deux personnes ainsi que celle des deux natures dans Jésus-Christ, ou, plus exactement, d'après Assémani (1), « la distinction de deux personnes en Jésus-Christ, dont l'une est le Verbe de Dieu, l'autre l'homme-Jésus. » Ils refusent le nom de Mère de Dieu à la sainte Vierge (2). Ils répètent deux fois par jour leur symbole de foi, qui, en somme, se rapporte à celui de Nicée et commence ainsi : « Profession de foi rédigée par trois cent dix-huit bienheureux Pères réunis à Nicée, ville de Bithynie, au temps du roi Constantin le Pieux, contre Arius, l'hérétique maudit. »

Layard, qui fut en relations fréquentes avec les Nestoriens, nous rapporte les particularités de leur doctrine et de leurs usages, qu'il voit à travers ses préjugés protestants, de la manière suivante (3) :

« Ils ne veulent pas entendre parler du purgatoire (et cependant ils prient pour les morts). Ils sont opposés non-seulement au culte, mais à l'usage des images; cependant on trouve le crucifix dans leurs églises; ils font aussi le signe de la croix. Ils sont d'accord avec les réformés pour rejeter la transsubstantiation, quoique, d'après quelques-uns de leurs auteurs les plus anciens, on devrait croire qu'ils admettent la présence réelle. Mais chacune des concessions de ce genre est en opposition flagrante avec leur foi actuelle et avec les assertions qu'en maintes circonstances j'ai recueillies de la bouche de leurs patriarches et de leurs prêtres. »

Cette donnée de Layard est absolument fausse. La preuve en est manifeste dans la liturgie des historiens de la Chaldée et du Malabar, tout comme dans les autres écrits et les témoignages qu'on peut trouver en masse dans Le Brun, Renaudot et Assémani. Layard dit encore : « Ils administrent du pain et du vin aux communiants, et les personnes de tout âge peuvent prendre part à la Cène. Les Chaldéens peuvent communier dans toute paroisse chrétienne, tout comme on reçoit à la communion, chez eux, les personnes de toutes les confessions. »

Quant à la nature et au nombre des sacrements des Nestoriens, Layard, comme ceux qui l'ont précédé, ne parvient pas à les déterminer nettement. Suivant les uns ils n'en ont que trois, ils en ont sept suivant les autres.

Layard dit : « Il y a de grandes contradictions dans leurs livres par rapport au nombre et à la nature de leurs sacrements, et les réponses que m'ont données le patriarche et les différents prêtres n'étaient pas d'accord entre elles. Les plus anciens auteurs chaldéens en portent le chiffre à sept, et ce chiffre a été conservé jusqu'à nos jours; mais personne ne paraît savoir en quoi consistent précisément ces sept sacrements. Le Baptême est accompagné de la Confirmation, connue dans l'Église arménienne; on y emploie le *meiron* ou l'huile consacrée dont on met une goutte sur le front de l'enfant. Cette confirmation ou consécration paraît avoir en vue de conférer en même temps l'Extrême-Onction à l'enfant, dans le cas où il viendrait à mourir. » Comme on ne connaît pas l'origine de cet usage, il a été conservé et fait partie intégrante du sacrement de Baptême; mais ni l'Extrême-Onction ni la Confirmation ne paraissent avoir été connues chez les Chaldéens en tant que sacrements (1).

(1) *B. O.*, IV, p. 190.

(2) Cf. Marie, Vierge (la Ste), Chalcédoine, Chapitres (trois), Éphèse, Cyrille d'Alexandrie.

(3) Layard, *Ninive, etc., ses restes*, p. 141.

(1) La Croze, *Christianisme des Indes*, l. III, p. 176. Assémani, IV, p. 27.

La confession auriculaire, qui autrefois était un sacrement (1), est tombée en désuétude (d'après d'autres auteurs elle n'est que rare chez les Nestoriens). Il est douteux aussi qu'ils considèrent le mariage comme un sacrement. Autrefois les degrés de parenté auxquels le mariage était prohibé étaient nombreux; aujourd'hui les lois sont fort relâchées à cet égard. Le patriarche a le pouvoir de prononcer le divorce.

L'Ordre est un sacrement. Les Chaldéens comptent huit classes d'ecclésiastiques :

1. Le catholica ou patriarche; 2. le mutran ou métropolitain, l'archevêque; 3. le khalfa ou l'épiscopa, l'évêque; 4. l'arkidjakono, l'archidiacre; 5. le kascha ou keschihscha, le prêtre; 6. le schammascha, le diacre; 7. le huthjodjakono, le sous-diacre; 8. le karuhja ou lecteur. Les ecclésiastiques des cinq degrés inférieurs peuvent se marier. Autrefois l'évêque, l'archevêque et même le patriarche avaient cette permission. Ils portent une tonsure de la dimension de la poignée de cheveux qu'on peut enlever d'une main de dessus la tête. Les ecclésiastiques sont ordonnés de très-bonne heure. Leurs jeûnes sont nombreux et rigoureux. Les fidèles doivent, pendant près de cent cinquante-deux jours, s'abstenir de viande, et quoique Layard, pendant les fouilles qu'il exécutait à Ninive, obtint souvent dispense du patriarche pour ses travailleurs (nestoriens), ceux-ci ne lui parurent pas disposés à en profiter. Les fêtes sont célébrées avec la même rigueur; elles commencent au coucher du soleil et se terminent au lever du soleil, le surlendemain. Le patriarche ne mange jamais de viande; il ne se nourrit que de végétaux et de lait. Il est toujours choisi dans la même famille. Il est sacré par trois métropolitains et reçoit le nom de Schamun ou Simon, tandis que le patriarche des Chrétiens chaldéens s'intitule Usuf ou Joseph. La plupart des livres d'église des Nestoriens sont en syriaque. La langue du peuple est un dialecte se rapprochant de l'hébreu, de l'arabe et du syriaque, et se nomme encore de nos jours chaldih. Le chaldéen qu'on parle près de Mossoul est presque identique avec la langue des Zabiens ou des Chrétiens de Saint-Jean, qui résident à l'embouchure de l'Euphrate, dans le Khurdistan, et qui sont des descendants des anciens Babyloniens et Chaldéens.

Les missionnaires catholiques n'ont pas seuls essayé avec succès, dans les temps modernes, de convertir les Nestoriens du Kurdistan et du district d'Urumjeh, en Perse; des anglicans de l'Église établie et des méthodistes américains se sont fixés au milieu d'eux. En 1845 les Anglais se vantaient de ce que le patriarche, l'épiscopat et tout le peuple des Nestoriens avaient embrassé le protestantisme; mais cette grande conversion n'était autre chose que celle d'un candidat nestorien au siége épiscopal de Khodjamus, dans le Kurdistan, qui se faisait payer un traitement annuel par les Anglais. Les anglicans furent obligés de déguerpir. Les Américains mirent plus de persévérance dans leurs tentatives parmi les Chaldéens de la Turquie et de la Perse, et ils étendirent aussi leurs efforts sur les Chrétiens chaldéens, c'est-à-dire catholiques. Un docteur Grant se signala parmi les missionnaires; il mourut en 1844, à Mossoul, en donnant ses soins aux Nestoriens malades. Les Américains accordaient également un traitement en Perse aux prédicateurs et aux évêques de la plaine d'Urimyeh; mais ils ne parvinrent pas à chasser les Lazaristes et les missionnaires catholiques de la Perse. Layard parle de leurs travaux à sa ma-

(1) Assémani, IV, p. 285.

nière : « Les protestants d'Amérique ont, depuis quelque temps, déployé beaucoup d'intérêt en faveur des Chaldéens. Leurs missionnaires ont ouvert des écoles dans Oruhmiah et ses environs; ils ont établi une imprimerie et ont publié déjà plusieurs ouvrages, renfermant la Bible, dans la langue populaire et avec les caractères particuliers du pays. Les efforts de ces missionnaires ont, je le crois, été couronnés de succès. Quoique membres de l'Église indépendante, ils n'attaquèrent pas le régime ecclésiastique des Chaldéens, reconnaissant, m'a-t-on assuré, que l'épiscopat est l'organisation ecclésiastique qui convient le mieux à une secte comme celle des Chaldéens. Toutefois, si les signes ne sont pas trompeurs, le petit reste, d'ailleurs si affaibli, de Nestoriens schismatiques qui a survécu aux massacres de 1843 et de 1846, reviendra dans plus ou moins de temps à l'Église catholique. »

Les Kurdes, musulmans fanatiques, parmi lesquels demeuraient les Nestoriens, ont des chefs presque indépendants. Un de ces chefs, Béder-Khan-Bey, excité par un scheikh, réputé saint, du Kurémi, et son fils, le scheikh Tahar, immolèrent par fanatisme des milliers de pauvres Nestoriens. Béder fit, en 1843, une invasion dans le district de Tijari, ordonna de sang-froid le meurtre de dix mille habitants, et emmena un grand nombre de femmes et d'enfants en esclavage. Sir Str. Canning obtint de la Porte qu'elle envoyât un commissaire dans le Kurdistan, afin de décider Béder-Khan-Bey et les autres chefs à relâcher les prisonniers, pour lesquels le gouvernement lui-même avança une somme considérable. M. Rassam, de son côté, parvint à délivrer un grand nombre de captifs, et entretint à ses frais, pendant des mois, non-seulement le patriarche nestorien qui s'était réfugié à Mossoul, mais plusieurs centaines de Chaldéens qui avaient été arrachés à leurs montagnes. La première persécution de 1843 avait frappé tout d'abord le district d'Aschihtha. Ce district et celui de Zawihtha, qui autrefois étaient considérés comme des districts indépendants des Chaldéens, et qui avaient chacun leur chef propre ou rais, qui par conséquent n'étaient ni dans le territoire ni sous la souveraineté du mélek de Tijari, étaient situés dans une seule et même vallée. Tandis que la majeure partie des habitants d'Aschihtha tombaient victimes de la rage des Kurdes, les habitants de Zawihtha étaient épargnés, parce que le rais de Zawihtha avait heureusement rendu quelque service à Béder-Khan-Bey. Ce ne fut qu'au bout de quelques années qu'environ deux cents familles qui s'étaient enfuies revinrent à Aschihtha. Tous les ecclésiastiques, aussi bien ici que dans les cercles propres de Tijari, dont les Kurdes étaient maîtres, furent massacrés. Partout, sauf à Zawihtha, les églises furent détruites.

En 1846, de soixante-dix maisons qui composaient le village Minijanisch, douze seulement s'étaient relevées de leurs ruines fumantes. Les familles auxquelles appartenaient les autres maisons avaient été complétement anéanties; trois cents personnes avaient été froidement massacrées dans un seul endroit.

Dans le village de Murghi huit maisons seulement furent retrouvées par leurs propriétaires. Layard y découvrit un pauvre vieux prêtre aveugle qui, des six ou huit membres de son ordre, était seul demeuré en vie. A Lizan, au fleuve Zab, le mélek et quelques habitants avaient survécu au massacre, qui avait été horrible en cet endroit. Lorsque les fugitifs qui avaient échappé à Aschihtha eurent répandu la nouvelle du massacre de la vallée de Lizan, les habitants des villages rassemblèrent

tout ce qu'ils pouvaient emporter de leur avoir et se retirèrent sur le plateau et les rochers situés au-dessus de la vallée, espérant n'y être pas aperçus, ou pouvoir, de ce lieu inaccessible, se défendre contre toute espèce d'attaque. Hommes, femmes et enfants se réfugièrent dans un endroit que les chèvres des montagnes pouvaient à peine atteindre. Mais, au bout de très-peu de temps, Béder-Khan-Bey découvrit leur asile; ne pouvant l'emporter de force, il l'entoura de ses gens et attendit que les malheureux assiégés fussent obligés de se rendre. Le temps était chaud et lourd, les Chrétiens n'avaient que peu d'eau et peu de vivres, et dès le troisième jour leurs souffrances furent extrêmes; ils demandèrent à capituler. Les conditions que Béder-Khan-Bey leur imposa, et qu'il promit de tenir en prêtant serment sur le Coran, furent la remise de leurs armes et de leurs biens. On laissa monter les Kurdes sur le plateau. Dès qu'ils eurent désarmé leurs prisonniers, ils se mirent à tout massacrer sans distinction, jusqu'à ce qu'enfin, fatigués de se servir de leurs armes, ils précipitèrent du haut des rochers, dans le Zab, ce qui restait de Chrétiens. Un seul homme échappa.

Layard visita le lieu de cette effroyable catastrophe.

« D'abord nous vîmes un crâne tomber et rouler du haut des rochers; puis nous trouvâmes des monceaux d'ossements; plus haut, des lambeaux de vêtements; des squelettes presque entiers étaient suspendus aux branches des arbres; nous fûmes obligés de renoncer à les compter. Lorsque nous approchâmes du mur formé par le rocher, la déclivité était couverte d'ossements, mêlés à de longues chevelures de femmes, à des lambeaux de vêtements, à des souliers usés. Il y avait des crânes de toutes les grandeurs, depuis celui de l'enfant dans le sein de sa mère jusqu'aux vieillards édentés. Nous ne pouvions, en avançant, ne pas marcher sur des crânes et les faire rouler avec un bruit sinistre au fond de la vallée. « Mais ce n'est encore rien! s'écria mon guide; ce ne sont que les restes de ceux qui ont été précipités d'en haut, ou de ceux qui, pour échapper au glaive, ont sauté d'eux-mêmes en bas des rochers. » Mon guide me montra un plateau qui était couvert d'ossements humains. Le village de Schuhrdh était aussi un monceau de ruines, habité par quelques familles misérables, dont le prêtre avait été mis à mort depuis peu par ordre de Nur-Ullah-Bey, chef des Hakiari. Dans le district de Tijari-Raola les Kurdes avaient commis les mêmes abominations, produit la même dévastation. » Cependant, en somme, les villages de la vallée de Raola avaient moins souffert que les autres; mais le florissant district de Tkhoma, qui avait été complétement épargné durant l'invasion de 1843, subit un sort d'autant plus déplorable lors de la seconde invasion des Kurdes, en 1846. Il y avait dans ce district cinq villages chaldaïques, dont le plus grand, Tkhoma-Gowaia, renfermait cent soixante maisons et la résidence du mélek (chef de la commune).

Au delà de Tkhoma s'élevaient trois districts chaldéens : Baz, Dshhelu et Diz. Layard ne visita pas ces deux derniers. Quelques années après le retour de Layard à Mossoul, d'où il était parti pour entreprendre son voyage à travers ces districts chaldaïques, Béder-Khan-Bey exécuta l'invasion dont depuis longtemps il menaçait le district de Tkhoma. Il traversa les monts Tijari, leva des contributions dans toutes les tribus qu'il rencontra sur son chemin et pilla tous les villages. Les habitants du district de Tkhoma, leur mé-

lek en tête, firent résistance; mais ils furent bientôt accablés par le nombre. Alors le massacre général commença; les femmes furent amenées devant le chef et froidement immolées.

Trois cents femmes et enfants, qui s'enfuyaient vers Baz, furent tués dans un défilé; les principaux villages furent dévastés, leurs jardins ravagés, leurs églises renversées. La moitié de la population tomba victime de la fureur du chef des Kurdes, qui n'épargna ni leur mélek, ni leur kascha (prêtre), nommé Bodaka. Avec ce bon prêtre et le kascha Auraham moururent les membres les plus savants du clergé nestorien, et le kascha Kana fut le dernier survivant qui eût hérité d'une partie des connaissances et du zèle qui avaient signalé autrefois les prêtres nestoriens. Enfin on obtint de la Porte qu'elle punît les auteurs de cet affreux massacre et qu'elle disgraciât le sujet rebelle qui lui avait si longtemps résisté avec audace.

Osman-Pacha dirigea une armée contre Béder-Khan-Bey; les Kurdes furent défaits dans deux batailles, et Béder-Khan-Bey se réfugia dans un château fort des montagnes. Déjà le château était sur le point d'être pris lorsque le perfide Kurde sut, en se rendant, obtenir d'Osman-Pacha les conditions qu'on lui avait faites avant la lutte. Il fut banni du Kurdistan, sa famille et ses gens purent le suivre, et on lui garantit la jouissance de ses biens.

Les ministres de la Porte soupçonnèrent Osman-Pacha d'avoir eu des motifs personnels pour accorder de pareilles conditions; cependant ils les ratifièrent, puisqu'elles avaient déterminé la soumission des Kurdes. Béder fut amené à Constantinople, et plus tard envoyé à Candie, punition, dit Layard, qui n'était certes pas en rapport avec les crimes aussi nombreux qu'horribles dont il s'était rendu coupable.

Quelques-uns des Nestoriens survivants retournèrent à Tkhoma après le départ de Béder-Khan-Bey; mais un autre chef kurde, Nur-Allah-Bey, chef des Hakiari, qui soupçonnait les Nestoriens de savoir où étaient cachés les trésors des anciennes victimes, tomba sur les malheureux. Un grand nombre succomba aux tortures qu'on leur infligea, les autres s'enfuirent en Perse. C'est ainsi que ce florissant district fut dévasté, et il se passera bien du temps avant que ses cabanes se relèvent de leurs ruines et que des moissons nouvelles recouvrent les flancs de ses fertiles vallées. Suivant un journal de Constantinople de 1846, le chiffre des Nestoriens du district de Hakiari s'élevait à environ 25,000 ou 30,000 âmes. Le même journal dit que, lors du massacre de 1843, les Kurdes firent périr de 5 à 6,000 Nestoriens.

Conf. J.-S. Assémani, *Bibliotheca Orientalis*; J. Assémani, *Commentaria de Catholicis seu Patriarchis Chaldæorum et Nestorianorum*; Doucin, *Histoire du Nestorianisme*, 1689; Aug.-H. Layard, *Ninive et ses restes*; *Gazette universelle*, 1846, nov. 11, 18, 24, 25, 27; décembre 4, 10, 15, 28; *le Catholique* de 1845; *Gazette des Missions*, nº 43, 44; de 1846, nº 13.

GAMS.

NESTORIUS était originaire de Germanicie, siége épiscopal de la province d'Euphratésie, dans le patriarcat d'Antioche. Il était vraisemblablement d'une basse extraction.

Après avoir fait plusieurs voyages il vint à Antioche, où il suivit les leçons de Théodore de Mopsueste et entra en rapport intime avec Jean, qui devint plus tard patriarche d'Antioche, et Théodore de Cyre, qui était beaucoup plus jeune que lui. Il s'était retiré dans

un couvent, peut-être celui d'Euprépius, et il y fut ordonné prêtre. Peu à peu il acquit un grand crédit parmi le peuple d'Antioche, car, malgré son instruction superficielle, il avait certaines qualités propres à plaire à la multitude, une voix sonore, une parole facile, une conduite irréprochable. Il voyait peu de monde, ne vivait pour ainsi dire qu'avec ses livres, portait le costume d'un ascète et en avait le visage pâle et maigre. Aussi sa réputation fut prompte et universelle. Le patriarcat de Constantinople étant venu à vaquer, en 427, par la mort de Sisinnius, et l'élection de son successeur étant fort disputée, la cour espéra obtenir la paix et faire un choix qui ne mécontenterait aucun parti en appelant un étranger.

La renommée de Nestorius, peut-être aussi le souvenir de S. Jean Chrysostome, qu'on avait fait autrefois venir d'Antioche, décidèrent le choix du nouveau patriarche.

Nestorius, après les événements racontés au tome VII, p. 502, article Éphèse (*troisième concile universel d'*), abandonné par la cour, eut la permission de se retirer dans son couvent d'Antioche.

Il y demeura environ quatre ans, considéré, accablé de présents et de lettres. Cependant Jean d'Antioche obtint l'éloignement de Nestorius, dont les intrigues entretenaient le mécontentement et l'agitation parmi les Orientaux. Nestorius dut se rendre à Pétra, en Arabie. Plus tard nous le trouvons à Oasis. C'est le nom de deux ou trois villes, dont l'une avait un évêque et était un lieu habituel de bannissement. Nestorius en fut chassé, ainsi qu'il le raconte lui-même, par une incursion de barbares (Blemmies), et se rendit à Panopolis, d'où il écrivit au gouverneur de la Thébaïde, qui le fit conduire par des soldats à Éléphantine, à l'extrémité de la Thébaïde; mais le gouverneur donna contre-ordre pendant qu'on était en marche, et Nestorius fut ramené. Il mourut tristement durant le trajet. Plus tard les écrivains prétendirent que, de son vivant, sa langue avait été rongée par des vers (1).

GAMS.

NETTER (THOMAS), surnommé *Waldensis*, célèbre théologien, né à Walden, dans la province d'Essex, en Angleterre, fit ses études et reçut le doctorat à l'université d'Oxford, et entra à Londres dans l'ordre des Carmes. Le roi d'Angleterre, Henri IV, l'envoya, en 1409, au concile de Pise, où il combattit vaillamment les partisans des deux antipapes.

Revenu en Angleterre et élu, en 1414, provincial de son ordre, il s'éleva avec le plus grand zèle contre Wicleff, et osa même blâmer, dans ses prédications publiques, la négligence que mettait le roi, Henri V, à punir les hérétiques. En 1415 il fut envoyé au concile de Constance. En 1419 on lui confia une mission auprès de Jagellon, roi de Pologne, et du grand-maître de l'ordre Teutonique, Michel. On lui attribua la conversion de Withold, grand-prince de Lithuanie (2). Confesseur de Henri V, il assista le roi, en 1422, au moment de sa mort; il devint également le confesseur et le secrétaire intime du roi Henri VI. Il l'accompagna dans son voyage à Paris, lors du couronnement de ce prince, et mourut en route, à Rouen, en 1430. Netter est honoré par les Carmes comme le principal théologien de leur ordre. Il a composé une foule d'écrits, dont un seul a été

(1) Socrate, *Hist. eccl.*, l. VII, 29-35. Evagrius, *Hist. eccl.*, l. I, 2-7. Marius Mercator, t. XLVIII, ap. Migne, *P.*; *Liberati, diaconi, Breviarium c. Nestorian. et Eutych.*, ap. Migne, *P.*, t. LXVIII. Mansi, t. IV et V.

(2) *Voy.* JAGELLON.

imprimé; c'est un ouvrage fort étendu, intitulé : *Doctrinale antiquitatum fidei Catholicæ, adversus Wicleritas et Hussitas*, Paris, 1532; Salamanque, 1556; Venise, 1571. Netter y traite de Dieu, du Christ, de S. Pierre, de l'Église, des religieux, des sacrements; il expose les erreurs de Wicleff ou des Wicleffites, leur oppose des passages des saintes Écritures, des Pères et des auteurs ecclésiastiques, et à la fin, lorsqu'il s'y croit autorisé, il tire ses conclusions.

Beaucoup de controversistes ont, par la suite, puisé dans cet ouvrage, qui est une mine abondante de citations relatives aux matières qui furent depuis discutées entre les Catholiques et les protestants.

Cf. Cave, *Hist. litt.*, t. II, p. 112, Basil., 1745; Oudin, *de Script. ecclesiast.*, t. III, p. 2214, Lips., 1722; Du Pin, *Biblioth.*, t. XII, p. 88, ed. 2, Paris, 1700.

SCHRÖDL.

NEUBOURG (COUVENT DE), *canonia Claustroneoburgensis*. Le couvent de chanoines réguliers de Neubourg (*Kloster Neuburg*), situé au haut d'une colline, à deux lieues de Vienne, sur la rive droite du Danube, dans une des plus belles contrées de l'Autriche, fut fondé en 1106 par Léopold IV, le Pieux (le Saint depuis le 6 janvier 1485), margrave d'Autriche, de la maison de Babenberg, et richement doté par ce prince et par ses successeurs. Voici à quelle occasion Léopold fonda un couvent à cet endroit. Il s'était bâti, en 1101, un château fort sur l'extrême pointe de la dernière montagne cétique (aujourd'hui dit Léopoldsberg), et s'y était rendu, pour être plus près des frontières orientales de son margraviat, avec sa femme Agnès, fille de l'empereur Henri IV, et veuve de Frédéric de Hohenstaufen. Il avait pour cela quitté sa burg de Melk peu après son mariage, qui avait été célébré le 1er mai 1106. Quelques jours plus tard, c'était le 8 mai, les deux époux contemplaient du haut d'un balcon la vue magnifique qui s'étendait sous leurs yeux, et se demandaient dans quel endroit ils pourraient bâtir une église en l'honneur du Seigneur et au profit de leurs sujets, lorsqu'un coup de vent subit enleva le voile de la margrave et le porta au loin dans la forêt. Malgré les recherches les plus actives on ne put le retrouver; mais, au bout de vingt-trois jours, Léopold, étant à la chasse, le vit par hasard suspendu à la branche d'un sureau. Il crut que le Ciel même lui indiquait par là le lieu où il devait construire l'église et le monastère qu'il avait en vue (on conserve encore le voile et la branche de sureau dans le trésor du couvent). Dans le courant de l'année le pieux margrave commença à bâtir une petite église et une cellule pour un prêtre, et dès 1107, il fit occuper ce petit monastère par douze chanoines séculiers, dont le prieur était Othon Ier. Cependant cette humble fondation ne répondait pas au pieux zèle du fondateur; il bâtit une plus grande église, qui existe encore; la première pierre en fut posée par le prieur de la collégiale, Othon Ier, en 1114.

Après la mort d'Othon, en 1122, Léopold mit à la tête du monastère son troisième fils, Othon II, qui avait été élevé à Paris, qui était devenu abbé des Cisterciens de Morimont, et qui plus tard fut nommé évêque de Freysing. Cette dernière nomination ayant rendu la place de prieur vacante et les chanoines séculiers ne s'acquittant qu'avec tiédeur de leur office, au grand mécontentement du pieux fondateur, il résolut de confier l'abbaye à un ordre religieux, et, après avoir consulté les évêques de Salzbourg, de Gurk et de Passau, il choisit l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Augustin. Ces chanoines quittèrent Salz-

bourg, Chiemsée et Saint-Nicolas de Passau, en 1133, vinrent à Neubourg, et leur premier prieur régulier fut *Hartmann*, profès de Saint-Nicolas, doyen de Salzbourg et prévôt de Chiemsée. Cet homme, plein de talent et de piété, dirigea le monastère avec autant de zèle, d'activité, que de paternelle prudence, jusqu'en 1141, époque à laquelle il fut élu évêque de Brixen, dans le Tyrol. Il y attira quelques-uns des religieux qu'il laissait à Neubourg, et fonda pour eux, à proximité de son siége épiscopal, le chapitre de *Neustift* (*Neo-Cella*), première filiation du couvent de Neubourg.

Depuis lors le couvent fut toujours entre les mains des chanoines réguliers de Saint-Augustin, à travers des époques de joie et de tristesse, au milieu des bénédictions de la paix et des terreurs de la guerre.

Le prélat actuel, *Guillaume Sedlaczek*, autrefois professeur de théologie morale, pendant vingt-quatre ans prédicateur de la cour et précepteur de plusieurs princes de la maison impériale d'Autriche, est le 58e supérieur de la maison.

Les bâtiments magnifiques du couvent actuel furent commencés en 1730 par le prieur Dr Ernest Perger, et achevés par le prieur Dr Jacques Ruttenstock, en 1834-1842.

Parmi les objets remarquables du couvent nous signalerons le trésor et la bibliothèque, à côté de la chapelle du saint fondateur, Léopold, et son autel niellé, dû à Nicolas de Verdun, et achevé en 1181, un des plus beaux monuments artistiques du moyen âge (1). On conserve dans le trésor le chapeau de l'archiduc d'Autriche, que le grand-maître de l'ordre Teutonique, Maximilien, frère de l'empereur Rodolphe II, confia à la garde du chapitre en 1616, que l'on va, à chaque changement de règne, y chercher solennellement et qu'on rapporte de même. Le droit qu'a le couvent de veiller à la garde de ce chapeau a été confirmé par une bulle du Pape Paul V. La bibliothèque, très-connue de tous les érudits de l'Allemagne, possède 40,000 volumes, 1254 manuscrits et 1460 éditions *princeps*. Elle est riche surtout en livres relatifs à l'étude de la Bible, à l'archéologie, à l'histoire profane et ecclésiastique et en Pères de l'Église. Parmi les manuscrits on remarque la Bible latine donnée par S. Léopold au couvent, le psautier dont se servait le pieux fondateur, les nombreuses copies des œuvres des saints Pères, surtout des fondateurs d'ordre, de S. Augustin, dont il y a quarante manuscrits en parchemin, et la collection, peut-être la plus complète, des œuvres des premiers professeurs de l'université de Vienne.

Parmi les incunables, les plus remarquables sont la Bible latine, *Moguntii, per Joannem Fust et Petrum Schoiffer*, 1464; la Bible allemande, *Argentinæ, per Joann. Mentell.*, 1466; une autre Bible allemande, *August., per Ant. Sorg.*, 1477; le *Decretum Gratiani cum glossis, Mogunt., per Petrum Schoiffer*, 1472, sur parchemin, avec de magnifiques peintures initiales; les éditions princeps des classiques latins, etc., etc.

Le nombre des chanoines est de soixante-quatre, dont sept sont professeurs de l'école de théologie, et trente-sept administrateurs de vingt-trois paroisses incorporées au couvent; les autres sont employés aux offices de la maison et de l'église, se consacrent à l'étude ou se préparent à leur futur ministère. Il régna conti-

(1) C'est dans cette chapelle, dite le Tombeau de S. Léopold, que, le 1er octobre 1847, le révérendissime archevêque de Fribourg en Brisgau, Mgr Hermann de Vicari, entouré de tous les chanoines, célébra la messe de sa cinquantième année de prêtrise.

nuellement une grande activité littéraire dans le couvent, et les sciences y furent toujours très-soigneusement cultivées, comme le prouvent non-seulement les nombreux manuscrits anciens de la bibliothèque, écrits par les chanoines, et ses riches archives, mais encore ses permanentes relations avec l'université de Vienne, et ce fait que, depuis la fondation de cette université (créée en 1365 par l'archiduc Rodolphe IV et confirmée par les Papes Urbain V et VI) jusqu'à ce jour, il y a toujours eu des chanoines qui ont été docteurs de la faculté de théologie de Vienne, et que quelques-uns d'entre eux sont parvenus aux plus hautes dignités académiques.

Il est sorti aussi du couvent plusieurs professeurs de l'université de Vienne, parmi lesquels nous citerons : dans les temps anciens, *Jean de Russbach*, un des premiers docteurs de Vienne, professeur vers 1390 ; Dr *Wolfgang Windhager*, vers 1450 ; Dr *Thomas Harder*, vers 1460 ; Dr *Thomas Rueff*, vers 1590 ; et dans les temps plus modernes, parmi les défunts : Dr *Daniel Tobenz*, professeur vers 1775-1803, mort prévôt d'Adony, en 1819, auteur des ouvrages suivants : *Institutiones, usus et doctrina Patrum*, Vienne, 1779 ; *Commentarius in S. Scripturam N. T.*, ibid., 1804-6, 2 vol. in-4° ; *Paraphrasis Psalmorum, cum notis*, ibid., 1809, in-4° ; *Institutiones Theologiæ moralis*, ibid., 1817, 3 vol. ; *Opera omnia*, ibid., 1814-1820, 15 vol. ; — Dr *Pierre Fourier Ackermann*, profess. en 1806 († 1831) : *Introductio in Libros sacr. V. T.*, Vienne, 1825 ; *Archæologia biblica*, ibid., 1826 ; *Prophetæ minores, perpetua annotatione illustrati*, ibid., 1830 ; — Dr *Jacques Ruttenstock*, prof., 1811-1830 († prélat du couvent, 1844) : *Institutiones histor. eccles. N. T.*, Vienne, 1832-34, 3 vol., et Dr *Théobalde Fritz*, professeur de théologie morale, de 1818 à 1848, année de sa mort.

Cf. *Destinée merveilleuse du couvent et de la ville de Klosterneubourg*, par l'archiviste du couvent, Maximilien Fischer, Vienne, 1815, 2 vol. ; et *Description historique et topographique des paroisses, fondations et couvents de l'archiduché d'Autriche*, Vienne, 1824, 1 vol., et l'article Léopold IV.

NEUGARD (Trudpert) naquit le 23 janvier 1742 à Villingen (duché de Bade). Après avoir achevé avec succès ses études chez les Bénédictins de cette ville, il fut admis dans la célèbre abbaye des Bénédictins de Saint-Blaise (1), y fit ses vœux (1759) et devint prêtre en 1765. En 1767 il fut nommé professeur de langues orientales et d'herméneutique à Fribourg. Au bout de quatre ans, Gerbert (2), abbé de Saint-Blaise, le rappela pour lui confier le cours de théologie suivi par les jeunes frères de l'ordre. Il remplit cette chaire jusqu'en 1779, passa alors plusieurs années dans les travaux du saint ministère, et fut successivement doyen de l'abbaye et administrateur du prieuré de Krozingen, en Brisgau, appartenant à Saint-Blaise.

En 1807, après la sécularisation, il se rendit avec son abbé en Autriche, et termina paisiblement sa vie dans la retraite du couvent de Saint-Paul, en Carinthie.

Il laissa plusieurs manuscrits d'histoire et d'ascétisme. Un travail plus important fut son *Histoire de l'évêché de Bamberg et de l'archevêché de Constance*, dont il ne parut qu'un volume. Mais les services les plus notables qu'il rendit à la science ecclésiastique résultèrent de sa participation active et

(1) *Voy.* Blaise (abbaye de Saint-).
(2) *Voy.* Gerbert.

intelligente au grand travail des Bénédictins de Saint-Blaise, la *Germania sacra*, qui permit de publier, en 1791 et 1795, le précieux *Codex diplomaticus Alemanniæ et Burgundiæ Transjuranæ intra fines diœcesis Constantiensis.*

V. Waitzenegger, *Lexique des Savants*, etc.,t. III, p. 340-343.

HAAS.

NEUSOHL (ÉVÊCHÉ DE). *Voyez* GRAN.

NEUSTADT (**WIENER-**) (ÉVÊCHÉ DE). Ce diocèse, qui ne s'étendit jamais au delà de la banlieue de Wiener-Neustadt, ville de la Basse-Autriche, située aux frontières de la Hongrie, à 80 kilom. de Vienne, fut fondé, à la suite d'une négociation qui eut lieu en 1452 entre le Pape Nicolas V et l'empereur Frédéric III (IV), par deux bulles du Pape Paul II, promulguées le 18 janvier 1468. La bulle d'érection ne fut cependant mise à exécution qu'en 1476. *Pierre Engelbert*, précepteur de l'archiduc Maximilien, fut nommé par l'empereur premier évêque de cette ville. Il fut sacré, en 1477, par le Pape lui-même, à Rome. L'évêché de Neustadt fut exempt comme celui de Vienne, créé en même temps.

L'empereur avait l'intention d'unir l'évêché de Neustadt à l'ordre des chevaliers de Saint-Georges, institué, à sa demande, par Paul II, en 1468. L'évêque de Wiener-Neustadt devait être, à côté du grand-maître, le chef spirituel de l'ordre; les chanoines devaient avoir le premier rang parmi le clergé du diocèse. A cette fin Engelbert fit ses vœux dans l'ordre, et les membres du chapitre furent obligés ou de faire profession ou de promettre de se démettre de leur titre capitulaire. L'ordre était destiné à combattre les Turcs. Sa constitution était analogue à celle des autres ordres de chevalerie monastique. Il comprenait trois classes, les chevaliers, les prêtres et les frères servants. Les chevaliers seuls avaient le droit d'élire le grand-maître; le droit d'approuver cette élection appartenait au plus ancien des archiducs de la maison de Habsbourg. Pour effectuer cette union on obtint, en 1479, de Sixte IV, une bulle qui détermina nettement les rapports de l'évêque et du grand-maître, donna le premier rang dans l'ordre à l'évêque et assigna le second au grand-maître, qui portait, dans le saint-empire romain, le titre de prince de Mühlstatt, couvent de Bénédictins de la Carinthie qu'on avait aboli et dont les biens avaient été donnés au nouvel ordre dès sa création. Le grand-maître devait exercer le pouvoir suprême dans l'ordre; l'évêque, outre les droits épiscopaux, devait admisnitrer toutes les affaires spirituelles, exercer la juridiction, par conséquent conférer les bénéfices et les charges ecclésiastiques de toutes les églises incorporées à l'ordre. La destitution des fonctionnaires devait dépendre simultanément de l'évêque et du grand-maître, unis à quelques-uns des plus anciens membres choisis dans l'ordre.

Les anciens de l'ordre se composaient de prêtres et de chevaliers; ils avaient le droit d'élire le grand-maître et l'évêque de Wiener-Neustadt. Mais, dès 1480, une nouvelle bulle, s'appuyant sur les coutumes des autres ordres de chevalerie, attribuait le premier rang au grand-maître, le second à l'évêque. Il résulta de cette modification que l'évêque et le chapitre, dont les droits avaient déjà été limités par la première bulle d'une manière qui leur avait été peu agréable, ayant été lésés de nouveau dans leurs prérogatives, refusèrent d'entrer dans l'ordre et engagèrent des discussions sans fin. Pierre Engelbert mourut en 1491. L'empereur tâcha alors de s'entendre avec le chapitre des

chanoines réguliers de Saint-Ulrich de Neustadt, dont il gagna le prieur, *Augustin Kibinger*, en lui promettant le siége épiscopal de Wiener-Neustadt, en faveur de son projet d'union entre le chapitre et l'ordre des chevaliers de Saint-Georges. Le prieur de Saint-Ulrich devait toujours être évêque de Neustadt; l'évêque et les chanoines devaient porter l'habit de l'ordre de Saint-Georges, sans être tenus à rien modifier d'essentiel à leur organisation et à leurs règles traditionnelles. Cette union peu étroite ne dura pas. Le nouvel évêque, Augustin Kibinger, oublia ses promesses, et les chanoines refusèrent nettement l'alliance projetée. Le chapitre se montrant de plus en plus récalcitrant après la mort de Kibinger, l'évêché demeura vacant jusqu'en 1519. En 1519, sur la proposition du grand-maître, *Théodoric Kramer*, Minime et évêque de Tzaracovia *in partibus*, fut nommé évêque de Neustadt; mais il ne fut approuvé qu'en 1522.

Pas plus que ses prédécesseurs cet évêque ne voulut entrer dans l'ordre de Saint-Georges, et ce ne fut qu'à la demande réitérée de l'archiduc Ferdinand qu'il se rendit, en 1530, à Mühlstatt. Bientôt après, Théodoric mourut. Il n'eut pas pour successeur son coadjuteur, le célèbre *Jean Faber* (1), qui administra le diocèse jusqu'en 1532, mais *Grégoire Angerer* († 1548). Faber parvint, en 1534, à faire exempter Grégoire et ses successeurs de l'obligation d'entrer dans l'ordre de Saint-Georges, qui n'avait pas fait grands progrès, lorsqu'en 1547 mourut le dernier grand-maître, *Wolfgang Prandtner*. Les événements de la guerre firent abolir la collégiale de Saint-Ulrich en 1565; les biens en furent adjugés à l'université de Vienne, qui les abandonna à l'évêché de Neustadt moyennant une rente annuelle. Angerer, aussi bien que ses successeurs, *Henri Mühlich* († 1550), *Christophe Vertwein* (1552), évêque de Vienne depuis 1552 et administrateur de Neustadt († 1553), ne purent, malgré leur zèle, empêcher les progrès du protestantisme dans leur diocèse. Leurs successeurs ne furent pas plus heureux, ni *François Abstémius* († 1558), théologien solide, qui eut une correspondance savante avec le D[r] Plank, professeur d'hébreu à l'université de Vienne, correspondance dont Hansiz, dans son *Histor. episcopor. Neostad.*, donne un fragment relatif à la signification du mot *Schiloh*; ni *Gaspard de Logau*, qui dès 1562 fut postulé comme évêque de Breslau († 1574); ni *Chrétien Naponäus* (1563-1571), que l'empereur avait tiré du couvent d'Emden, en Ost-frise, dont il était prieur, afin de l'opposer aux progrès de l'hérésie, et qui apporta un zèle extraordinaire dans l'accomplissement de ses obligations épiscopales.

Une administration moins malheureuse fut celle des successeurs de Naponäus, *Lambert Gruter*, Flamand († 1582), prélat remarquable, *dignus pallio et purpura*, dit Hansiz. Lambert Gruter était l'auteur de plusieurs ouvrages théologiques, dont, au temps de Hansiz, les manuscrits se trouvaient dans la bibliothèque de l'évêché, et parmi lesquels ce savant Jésuite loue surtout un *Commentarius de autonomia religionis*. Gruter publia aussi les œuvres de Clément de Rome, à Cologne, 1569, sous ce titre : *Clementina, seu opera Clementis Romani cum fide emendata et difficilibus in locis explanata, cum nova præfatione critica de veris falsisque B. Clementis scriptis ad Danielem, archiepiscopum Moguntinum.*

Le siége de Neustadt étant resté

(1) *Voy.* Faber.

vacant de 1582 à 1586, le protestantisme y étendit de nouveau ses ravages. Cependant, après le court épiscopat de *Martin Radwiger* (1586-1588), celui-ci fut remplacé par l'énergique *Melchior Klésel* (1), qui, d'abord, ne fut qu'administrateur, mais qui, devenu évêque à dater de 1614 († 1630), reconquit tout son diocèse à la foi catholique, et, en 1623, remit l'ancien couvent des Minimes de Neustadt aux Capucins, qui contribuèrent efficacement à la consolidation de la foi des habitants de Neustadt.

Son successeur, *Mathias Geisler* († 1639), qui avait été vicaire général et official sous Klésel, continua à administrer dans le même esprit.

Sous l'épiscopat de *Jean Thuanus* († 1666) l'archiduc Léopold-Guillaume fonda à Neustadt un collége de Jésuites (1662) qui n'entra en activité qu'en 1667, sous *Laurent Aidinger* († 1669). Celui-ci eut pour successeur l'évêque de Neutra, *Leopold, comte de Kollonitsch*, né dans le luthéranisme et devenu catholique. Léopold entra dans l'ordre de Malte et fit avec valeur la guerre contre les Turcs. Il fut nommé en même temps évêque de Neustadt, conseiller intime et président de la chambre impériale de Hongrie. Mais ces dignités ne l'empêchèrent pas de prêcher les fidèles, d'enseigner le catéchisme aux enfants, de visiter les malades pendant la nuit. Ce fut Kollonitsch qui partagea avec l'héroïque Starhenberg la gloire de la défense de Vienne contre les Turcs, en 1683. En 1685 il fut nommé évêque de Raab, puis archevêque de Kolocza et cardinal, en 1695 archevêque de Gran et primat de Hongrie († 1707).

Il eut pour successeur au siége de Neustadt *Christophe Royas de Spinola* (1685-1695), issu d'une noble famille espagnole, qui naquit dans les Pays-Bas et s'illustra par les efforts qu'il fit pour ramener la paix dans l'Église.

Il était entré dans l'ordre des Franciscains, à Cologne, et y avait enseigné la philosophie et la théologie avec beaucoup de succès; à dater de 1661 l'empereur Léopold l'avait employé à toute espèce de missions, et, pour augmenter son crédit et son autorité, il l'avait nommé évêque *in partibus* de Stéphanie, puis de Tinya. Il s'efforça dans ses négociations avec les cours protestantes de les ramener à l'unité catholique et entra, à ce sujet, en correspondance avec différents théologiens protestants, notamment avec Leibnitz et Gérard Molanus, abbé de Lokkum (1). On trouve des fragments intéressants des lettres de l'évêque dans l'ouvrage de Hansiz. Innocent XI avait approuvé ces négociations et les avait appuyées en conférant des pouvoirs très-étendus à Spinola.

Devenu évêque de Neustadt, Spinola ne put plus s'occuper aussi activement de ses négociations diplomatiques; mais il se dévoua d'autant plus ardemment à l'administration de son diocèse. En 1691 il reprit ses pacifiques négociations, à la demande de plusieurs missionnaires catholiques des Pays-Bas et de plusieurs personnages considérables de France, et d'après les ordres de l'empereur Léopold; mais elles furent promptement interrompues, et tout espoir de conciliation disparut.

Spinola eut pour successeur *François-Antoine, comte de Buchheim* († 1718), qui, après avoir été chanoine de Passau, avait renoncé à l'état ecclésiastique, parce qu'il était resté l'unique rejeton d'une ancienne et noble famille, s'était marié, avait bientôt perdu sa

(1) *Voy.* Klésel.

(1) *Voy.* Molanus.

femme sans avoir eu d'enfants, et était rentré dans l'état ecclésiastique.

Il continua à marcher dans les voies de son prédécesseur, s'efforçant de ramener les protestants, parcourant la haute et la basse Saxe dans cette vue, mais sans réussir nulle part. Il se distingua par sa vie exemplaire et son immense générosité envers les pauvres. Il consacrait les revenus de son patrimoine aux besoins de son diocèse.

Il eut pour successeur immédiat *Ignace de Lovina*, qui mourut dès 1720 et fut remplacé par *Jean-Maurice, comte de Manderscheid-Blankenkeim*. Durant son administration Vienne fut érigé en archevêché, Neustadt cessa d'être exempt et devint suffragant de Vienne. C'est aux encouragements de ce prélat qu'on doit l'*Historia Episcopatus Neostad.*, de Hansiz. En 1734 il devint archevêque de Prague.

Après une vacance de trois ans le siége de Neustadt fut donné à un chanoine d'Augsbourg, âgé de trente ans, *François-Antoine*, *comte de Khevenhiller*, qui résigna dès 1741 et reprit ses fonctions canoniales à Augsbourg. Sous son successeur, *Ferdinand*, *comte de Hallweill* (1741-1773), la nouvelle paroisse de Thérésienfeld, la seule qui fût hors de Neustadt, fut incorporée à l'évêché (1768). Le dernier évêque de Wiener-Neustadt fut le successeur de Hallweill, *Jean-Henri de Kéerens* (1773-1785), de la Compagnie de Jésus, professeur de l'Académie des chevaliers de Marie-Thérèse, puis évêque de Ruremonde.

En 1785 l'empereur Joseph II transféra l'évêché de ce chapitre à Saint-Pölten (1).

Le petit territoire de Wiener-Neustadt fut incorporé à l'archevêché de Vienne, et la cathédrale devint une cure. En 1791 la cure fut érigée en prieuré.

Cf. *Episcopatus Neostadiensis, a Marca Hansizio*, S. J., t. I, contenant l'histoire; t. II, contenant les documents manuscrits. L'original se trouve dans la bibliothèque impériale de Vienne, et une copie au séminaire de Saint-Pölten. Ant. Klein, *Hist. du Christianisme en Autriche et en Styrie*, vol. 4, 5, 6, 7.

FRANCIS WERNER.

NEUTRA, évêché. *Voyez* GRAN.

NEWBRIDGE (GUILLAUME DE), *Neubrigensis*, surnommé *Parvus*, historien anglais, naquit vers 1136 à Bridlingthon, au diocèse d'York, et, après avoir été élevé pendant quelque temps chez ses parents, fut confié au couvent des Augustins réguliers de Newbridge, pour y terminer son éducation. Guillaume demeura dans ce couvent et devint chanoine régulier de Saint-Augustin. Il mourut vers 1208, à l'âge de 72 ans.

C'est un des meilleurs historiens anglais du moyen âge. Cave dit de lui (1): *Stylus est Guilielmo satis Latinus, satis nitidus, longe purior quam quo scriptores nostri coætanei uti solebant. Ad historiæ ejus fidem non parum facit quod quæ tradit aut ipse suis vidit oculis aut a viris fide dignis accepit.* Il écrivit cinq livres *de Rebus Anglicis sui temporis.* Il en a paru plusieurs éditions, parmi lesquelles la meilleure est celle de Hearne, Oxon., 1719, qui renferme les *homélies* de Guillaume, restées inédites jusqu'alors.

En outre Guillaume fut aussi, dit-on, l'auteur d'une *Exposition du Cantique des cantiques.*

NEWTON (THOMAS), évêque anglican, publia, en 1749, le *Paradis perdu* de Milton, et, en 1759, les œuvres complètes de ce poëte, avec une biographie.

(1) *Voy.* POLTEN (Saint-).

(1) *Hist. litt.*, t. II, p. 253, éd. Bâle, 1545.

Il fut aussi l'auteur de plusieurs écrits théologiques et de diverses dissertations sur les prophéties. On ne peut pas trop lui en vouloir d'avoir considéré l'Église anglicane comme la meilleure et la plus commode des Églises de la terre, et d'avoir vu d'un mauvais œil les progrès des méthodistes de son temps; mais on peut tirer de ses écrits de graves inductions contre la pureté de son zèle et la solidité de son instruction théologique; voici, par exemple, son jugement sur les méthodistes : « Chaque oratoire des méthodistes est, au fond, une pépinière de papistes, et les docteurs de la secte, qu'ils le sachent ou non, sont des agents du papisme. Ils rêvent le même pouvoir, la même domination sur l'héritage de Dieu en ce monde que les papistes; ils s'attribuent la même autorité, les mêmes priviléges, les mêmes prérogatives; ils sont également experts en fait de sophistique, de restrictions mentales, de phrases équivoques et évasives; ils font le même trafic de la parole de Dieu. »

NEWTON (JOHN), recteur de Sainte-Mary Woolnoth, à Londres, naquit en 1725 et mourut en 1807. Les *Memoirs of the life and actions of J. Newton*, de Richard Cécil, furent traduits en hollandais par Goed Koop, Rotterdam, 1816, et en allemand par Bayhinger, Bâle, 1831. Un *Récit authentique de la vie, etc.*, en français, parut à Toulouse, 1836. Le dernier écrit sur John Newton est : *Memoirs of the R. J. Newton*, London, 1846.

NEWTON (ISAAC), le plus illustre des Anglais qui aient porté ce nom, naquit le jour de Noël 1642 à Woolsthorpe, dans le comté de Lincoln. Il mourut le 20 mars 1727. L'inscription due au poëte Pope est évidemment exagérée, quand, parlant de ce grand homme, mathématicien, physicien et astronome, il dit : *Nature and all her works lay hid in night; God said, let Newton be, and all was light!* « La nature et toutes ses œuvres étaient plongées dans la nuit. Dieu parla, Newton fut, et tout devint lumière. »

En revanche celle de l'abbaye de Westminster est inattaquable : *Congratulentur sibi mortales tale tantumque exstitisse humani generis decus!* Nous n'avons point à nous occuper ici des immortels travaux du créateur de la philosophie de la nature. Nous renvoyons, à cet égard, à l'excellent article NEWTON du trente et unième volume de la *Biographie universelle*, et nous nous contenterons de trois observations qui se rattachent au passage suivant de l'Encyclopédie (1) : «Quoiqu'il fût attaché sincèrement à l'Église anglicane, il n'eût pas persécuté les non-conformistes pour les y ramener. Il jugeait les hommes par les mœurs : les vrais non-conformistes étaient pour lui les méchants. Ce n'est pas cependant qu'il s'en tînt à la religion naturelle; il était fermement persuadé de la Révélation. Une preuve de sa bonne foi, c'est qu'il a commenté l'Apocalypse. »

1° Newton, un des plus rares génies qu'ait vus le monde, était un caractère moral dans le sens le plus élevé du mot.

De même que Leibnitz, il était tellement préoccupé de ses hautes pensées qu'il oubliait souvent son corps, et, comme Leibnitz, il mourut sans être marié.

En outre Newton donna des preuves de douceur et d'égalité d'âme qu'on ne trouve pas dans la vie de Leibnitz, et, dans tous les cas, Newton était supérieur à son illustre contemporain par son indifférence pour les éloges des hommes, par sa rare modestie et son humilité chrétienne, qui l'élevaient au-dessus des faiblesses et des défauts qui

(1) Édit. d'Yverdun, t. XXX, p. 319.

se trouvent trop fréquemment parmi les savants. La discussion de Newton et de Leibnitz en fournit une preuve remarquable.

2° Non-seulement Newton, en faisant ses admirables découvertes, rendit gloire à Dieu et à la divine Providence, mais il était convaincu que la véritable moralité est aussi impossible sans la foi chrétienne positive que le vol d'un oiseau sans ailes. Il était anglican décidé et prouva, dans l'affaire du Bénédictin Francis, au roi d'Angleterre, qu'il devait écouter Dieu plutôt que les hommes quand la conviction religieuse l'exigeait.

Il n'aimait pas les Catholiques, mais il ne les outrageait ni ne les persécutait. Newton ayant été en général plus religieux que Leibnitz, on peut admettre qu'il serait devenu Catholique s'il s'était adonné avec autant d'ardeur que Leibnitz aux recherches théologiques et historiques.

3° Ce ne fut qu'à la fin de sa vie que Newton s'occupa beaucoup de théologie, mais uniquement du prophète Daniel et de l'Apocalypse de S. Jean, sur lesquels il laissa un commentaire in-folio : *Ad Danielis prophetæ vaticinia necnon S. Johannis Apocalypsin observationes*, Londres, 1736.

Ce que les encyclopédistes français ne surent pas, et ce que leurs adhérents ont heureusement inventé et maintes fois répété, c'est que l'esprit de Newton s'affaiblit à dater de 1692 et que sa piété date de cette époque.

Pour réfuter cette savante billevesée il suffit de rappeler que ce Newton radoteur occupe encore plusieurs fois sa place au parlement après cette date de 1692, qu'il remplit avec honneur les fonctions officielles les plus importantes, que plusieurs de ses écrits connus dans le monde entier sont d'une date postérieure à 1692, qu'en 1716 il résolut, en une soirée, une difficulté analytique proposée par Leibnitz aux mathématiciens anglais; enfin que Newton resta depuis 1703 jusqu'à sa mort président de la Société royale de Londres.

Cf. Fontenelle, *Éloge*, Paris, 1728; Paolo Frisi, *Elogio storico del cavaliere*, etc., etc., Milan, 1778; *Quelques Détails curieux de la vie de Newton*, Francfort, 1791; Dav. Brewster, *Life of sir Is. Newton*, London, 1831; Whewell, *Newton and Flamsteed*, Cambrigde, 1836.

HÆGÉLÉ.

NICÉE (PREMIER CONCILE ŒCUMÉNIQUE DE), en 325. Nous avons dit, à l'article ARIUS, que le premier concile œcuménique eut lieu à Nicée, en Bithynie, et qu'il eut pour objet l'hérésie arienne.

Ce fut l'empereur Constantin le Grand qui, d'accord avec le Pape Sylvestre Ier, convoqua l'assemblée. Le sixième concile œcuménique dit en effet formellement : « Constantin et Sylvestre convoquèrent, συνέλεγον, le grand concile de Nicée (1). » Le *Pontifical* de Damas affirme la même chose, et Rufin dit (2) « que l'empereur convoqua le concile *ex sacerdotum sententia*. » Que s'il consulta d'abord plusieurs évêques, il consulta certainement le premier des évêques. Le témoignage du sixième concile universel est d'autant plus important qu'il fut composé presque uniquement de Grecs, et qu'il fut célébré à Constantinople à une époque où déjà les évêques de cette ville se posaient en rivaux de Rome.

L'empereur, pour rendre le voyage de Nicée possible à plusieurs évêques et plus facile à d'autres, mit à leur disposition les voitures de l'État et des bêtes de somme, tout comme, pendant

(1) *Actio* XVIII, dans Hard., *Collect. Concil.*, t. III, p. 1418.
(2) *Hist. eccl.*, I. 1.

la tenue du concile, il pourvut abondamment à l'entretien des Pères (1).

Il n'est pas absolument certain que Constantin ait invité non-seulement les évêques de l'empire romain, mais encore les évêques du dehors; mais cela est probable, par ce fait que plusieurs évêques étrangers, notamment l'évêque de Perse, *Jean*, et *Théophile*, métropolitain des Goths, furent présents au concile (2).

Eusèbe dit que les évêques présents étaient plus de 250, et il ajoute que la masse des prêtres qui les accompagnèrent fut presque innombrable (3). S. Athanase parle plusieurs fois d'environ 300 évêques, et il en cite notamment une fois 318 (4); c'est le chiffre qu'on a généralement admis comme le plus vraisemblable. Les données postérieures, qui parlent de 2,000 évêques, n'ont aucune probabilité.

La grande majorité de ces 318 évêques étaient grecs; parmi les Latins on ne cite que *Hosius* de Cordoue, *Cécilien* de Carthage, *Marc* de Calabre, *Nicaise* de Dijon et *Domnus* de Stridon, outre les deux prêtres *Vit* et *Vincent*, qui représentaient le Pape.

Les plus remarquables, après Hosius, étaient *Alexandre*, archevêque d'Alexandrie, et *Eustathe* d'Antioche, à cause de leur titre même, leurs siéges, appelés plus tard patriarcats, étant les plus anciens siéges apostoliques. Après eux venaient les deux *Eusèbe*, de Nicomédie et de Césarée. Le concile comptait un grand nombre de confesseurs qui avaient été mutilés dans les dernières persécutions, tels que *Paphnuce* d'Égypte; quelques Pères même étaient connus par le don des miracles, comme *Spiridion* de Chypre.

(1) Eusèbe, *de Vita Constant.*, III, 6 et 9.
(2) Harduin, l. c., t. I, p. 345. Mansi, *Coll Conc.*, t. II, p. 694, 696, 699, 702, 759.
(3) L. c., c. 8.
(4) *Ep. ad Afros*, c. 2.

Rufin parle explicitement de l'un et de l'autre (1). Arius et ses partisans avaient été convoqués.

D'après tous les anciens le synode fut tenu sous le consulat d'Anicius Paulinus et d'Anicius Julianus, en 636 après Alexandre le Grand, par conséquent en 325 après Jésus-Christ (2).

Il est plus difficile de déterminer le jour et le mois. Les uns parlent du 20 mai, les autres du 19 juin; d'autres encore font durer le concile du 14 juin au 25 août. Il n'est par conséquent pas invraisemblable qu'il fut convoqué pour le 20 mai, mais que, l'empereur étant encore absent, on ne tint d'abord que des sessions non solennelles, qu'on eut de simples conférences; que, l'empereur étant arrivé, on célébra une session solennelle le 14 juin, que le 19 juin on rédigea le Symbole (3), et qu'on acheva de traiter les autres questions jusqu'au 25 août. Entre l'ouverture du concile, 20 mai, et la première session solennelle, après l'arrivée de l'empereur, eurent lieu les conférences et les discussions entre les Catholiques, les Ariens et les philosophes, dont parlent notamment Socrate (4) et Sozomène (5). Arius lui-même prit part à ces discussions; il avait à peu près vingt à vingt-deux évêques de son parti, dont *Eusèbe* de Nicomédie, *Théognis* de Nicée, *Maris* de Chalcédoine, *Théodore* d'Héraclée, en Thrace, *Ménophante* d'Éphèse, *Théonas* de Marmarique, *Second* de Ptolémaïs, en Égypte, en partie aussi *Eusèbe* de Césarée. En outre il y eut des prêtres et des laïques qui prirent fait et cause pour Arius, car on avait, dit Socrate, admis des

(1) *Hist. eccles.*, I, 4, 5.
(2) Socrate, *Hist. eccl.*, I, 13. Mansi, l. c., t. VI, p. 955. Hard., l. c., t. II, p. 286.
(3) Comme l'indiquent les actes du quatrième concile universel, dans Harduin, l. c., II, 286.
(4) *Hist. eccl.*, I, 8.
(5) *Hist. eccl.*, I, 17.

laïques instruits et dialecticiens aux conférences, et ils s'étaient prononcés pour ou contre l'hérésiarque.

Du côté des orthodoxes les Ariens étaient surtout combattus par *Athanase* (1), diacre d'Alexandrie, qui avait été amené par son archevêque, puis par *Marcellus*, évêque d'Ancyre, et par le prêtre *Alexandre* de Constantinople, qui représentait son vieil évêque. Athanase acquit alors la renommée du plus habile des dialecticiens. Rufin, Sozomène et Gelase parlent aussi de philosophes païens, qui se trouvèrent au concile pour combattre le Christianisme. Gélase donne même quelques-unes de ces prétendues discussions soutenues par les païens contre les évêques chrétiens (2), mais son récit paraît fabuleux.

Pendant les conférences que nous avons indiquées plus haut l'empereur était arrivé, et alors commencèrent les sessions solennelles.

L'empereur lui-même ouvrit le concile avec une grande pompe (dans l'église ou dans le palais, la question est douteuse) (3), fit un discours sur la paix, et laissa ensuite la parole aux présidents du synode, παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις. Tel est le récit d'Eusèbe, dans sa *Vie de Constantin* (4). L'empereur avait par conséquent ouvert le synode en quelque sorte en qualité de président honoraire, et il continua à y assister; mais il abandonna naturellement la direction des discussions théologiques aux chefs ecclésiastiques du synode.

Ici on doit se demander qui eut la *présidence* réelle du concile. Schröckh (5) avance l'hypothèse suivante : Alexandre d'Alexandrie et Eustathe d'Antioche, détenteurs des deux siéges patriarcaux, présidèrent alternativement et furent les πρόεδροι d'Eusèbe.

D'après Gélase, qui écrivit au cinquième siècle une histoire du concile de Nicée, ce fut Hosius de Cordoue, assisté des deux prêtres Bito (Vit) et Vincent, qui occupa au concile la place de l'évêque de Rome (1). Les écrivains catholiques, Baronius, par exemple, en concluent qu'Hosius et les deux prêtres romains présidèrent à Nicée, et cette opinion est fondée sur d'excellentes raisons.

1° S. Athanase (2) et Théodoret (3) disent déjà d'Hosius : « Quel synode n'a-t-il pas présidé? »

2° Partout où l'on cite les membres du concile de Nicée, notamment dans l'énumération des signataires, qui existe encore, Hosius et les deux prêtres romains sont nommés les *premiers*, puis viennent seulement les autres évêques, rangés par ordre de provinces. Il n'est certainement pas indifférent que, dans toutes les listes de souscriptions, qui sont d'ailleurs très-différentes entre elles, ces trois noms soient toujours en tête; dans les deux listes de Gélase (4) Hosius souscrit formellement au nom des Églises de Rome et des Églises d'Italie, d'Espagne et des autres provinces d'Occident, et les deux prêtres romains ne paraissent que l'accompagner.

En revanche, dans les autres listes (5), il n'est pas dit, à la signature d'Hosius, qu'il agit au nom du Pape, tandis que cela est dit des deux prêtres romains ; et cela n'est pas aussi singulier qu'il semble au premier coup d'œil, car les

(1) *Voy.* ATHANASE.
(2) *Hist. conc. Nic.*, lib. II, 12, chez Mansi, l. c., II, 826.
(3) Eusèbe, *Vita Const.*, III, 10. Théodoret, *Hist. eccles.*, I, 7.
(4) III, 13.
(5) *Hist. de l'Égl.*, t. V, p. 335.

(1) Tit. II, 5, dans Mansi, l. c., t. II, p. 806.
(2) Ed. Patav., t. I, p. 255.
(3) *Hist. eccl.*, II, 15.
(4) Mansi, II, 882-927.
(5) Id., *ib.*, 692 ; 697.

prêtres seuls, qui par eux-mêmes n'étaient pas autorisés à signer, devaient indiquer la raison pour laquelle ils ajoutaient leur signature à celle des évêques. Quant à ceux-ci cela n'était pas nécessaire.

Lorsque l'empereur eut remis la direction de l'assemblée aux προέδροις, les discussions les plus vives s'engagèrent, dit Eusèbe (1), et les partis se chargèrent réciproquement, c'est-à-dire que les orthodoxes accusèrent les Ariens d'hérésie, et que les Ariens, de leur côté, taxèrent leurs adversaires d'erreur.

Les autres historiens ajoutent : Pendant plusieurs jours l'empereur reçut des plaintes par écrit, émanées soit des évêques les uns contre les autres, soit des laïques contre les évêques ; quant à l'empereur, le jour qu'il avait désigné pour juger ces récriminations, il apporta devant le synode toutes les lettres accusatrices réunies et scellées, affirma qu'il ne les avait pas lues et les fit jeter au feu, en même temps qu'il déclara aux évêques qu'ils ne pouvaient être jugés par les hommes, et que Dieu seul pouvait résoudre leurs différends (2).

Nous avons peu de détails sur le mode des débats qui eurent lieu entre le moment de l'ouverture solennelle du concile par l'empereur et la rédaction du Symbole. Eusèbe, après avoir fait mention des plaintes des deux partis, continue ainsi : « Les deux côtés mirent en avant de nombreux griefs de ce genre, et, dans le commencement, on parla beaucoup et vivement de part et d'autre. L'empereur écoutait avec attention et patience les adversaires, venant en aide tantôt aux uns, tantôt aux autres, et calmant ceux qui étaient trop emportés. Il parlait en grec (habituellement il parlait en latin), et sa parole était pleine de douceur ; il réfutait les uns par de solides raisons, louait les autres d'avoir bien parlé, et les ramena tous à l'union, si bien que, malgré leurs dissensions antérieures, ils finirent par n'avoir qu'un avis (1). »

Nous voyons par là que les débats qui avaient commencé entre les Ariens et les orthodoxes avant l'ouverture solennelle continuèrent pendant quelque temps en présence de l'empereur. Rufin ajoute « qu'on tint alors des sessions quotidiennes, et qu'on ne voulut pas décider légèrement et prématurément une affaire aussi importante ; qu'Arius fut souvent appelé dans ces réunions, qu'on discuta avec persévérance ses opinions, qu'on pesa exactement toutes les propositions, ce qu'il fallait maintenir contre elles, » etc., etc.

L'analogie présumée du concile de Nicée avec des synodes postérieurs a fait supposer qu'à Nicée les Pères se divisèrent en commissions ou congrégations isolées, et que celles-ci préparèrent les matières qu'on discuta dans les sessions générales ; mais on ne trouve pas la moindre trace de cela dans les anciens auteurs, et les récits d'Eusèbe et de Rufin font plutôt présumer qu'il n'y eut aucune commission de ce genre, et qu'il n'y eut que de grandes réunions d'évêques. S. Athanase nous fait connaître quelques détails sur la part que prit aux discussions le parti qu'on appela celui des *Eusébiens*. Il se composait, au moment du concile, d'environ douze à quinze évêques, dont Eusèbe de Nicomédie était le chef. Eusèbe de Césarée se rangeait aussi souvent de leur côté, quoiqu'il s'éloignât plus qu'eux de l'arianisme. Si nous employions des dénominations modernes nous pourrions dire que les évêques orthodoxes de Ni-

(1) L. c., c. 13.
(2) Socrat., l. 8. Sozom., l. 17. Rufin, l. 2. Gel., II, 8.

(1) L. c.

cée, avec Athanase, étaient assis à droite, qu'Arius et quelques-uns de ses partisans formaient la gauche proprement dite, les Eusébiens le centre gauche, tandis qu'Eusèbe de Césarée appartenait au centre droit. Les Eusébiens, voulant soutenir Arius, proposèrent un projet de symbole ambigu, rédigé probablement par Eusèbe de Nicomédie (et non de Césarée, comme le pense Valois), symbole qu'on pouvait interpreter aussi bien d'une façon arienne que dans un sens orthodoxe; mais le synode le rejeta en murmurant. Ils cherchèrent alors à ne faire insérer dans le Symbole que des formules bibliques pour définir la doctrine orthodoxe (par conséquent à laisser de côté le terme ὁμοούσιος); mais le synode entrevit la ruse et choisit précisément le terme de ὁμοούσιος pour désigner l'*égalité de la nature*, et par conséquent la divinité du Fils égale à celle du Père.

Les Eusébiens perdirent courage et la plupart abandonnèrent Arius. Eusèbe de Césarée fit une dernière tentative pour échapper à la stricte formule du ὁμοούσιος et empêcher qu'on ne déterminât rigoureusement le dogme du Logos, en proposant au synode une rédaction qui était complétement orthodoxe, mais qui, toutefois, évitait l'ὁμοούσιος et offrait encore un large champ aux interprétations particulières.

Plus d'un Père et l'empereur lui-même donnèrent leur approbation à ce projet, sans cependant abandonner le terme ὁμοούσιος, et c'est ainsi, à ce qu'il paraît, qu'en prenant pour base la rédaction du symbole proposé par Eusèbe (quelques auteurs pensent que la rédaction était d'Hosius, d'autres de S. Athanase, sans qu'il y ait de certitude acquise sur aucune de ces opinions) le concile formula sa foi dans les termes suivants :

« Nous croyons en *un seul* Dieu, Père tout-puissant, créateur de toutes les choses visibles et invisibles; et en un Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, né du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non créé, consubstantiel à son Père, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, par qui tout a été fait, aussi bien ce qui est au ciel que ce qui est sur la terre; qui est descendu du ciel pour l'amour de nous et pour notre salut; qui s'est incarné; qui s'est fait homme, a souffert et est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, et viendra pour juger les vivants et les morts. Nous croyons au Saint-Esprit. Mais ceux qui disent qu'il y eut un temps où il (le Fils) n'était pas, ou qui disent qu'il est d'une autre hypostase ou substance, ou que le Fils de Dieu est créé, ou soumis au changement, l'Église catholique les frappe d'anathème (1). »

Tous les évêques, sauf cinq, se déclarèrent prêts à souscrire immédiatement ce symbole; les cinq opposants étaient : Eusèbe de Nicomédie, Théognis de Nicée, Maris de Chalcédoine, Théonas de Marmarique et Second de Ptolémaïs. Cependant les trois premiers finirent aussi par céder, et Théonas et Second, seuls, persévérèrent dans leur refus, et furent, ainsi qu'Arius et ses écrits, anathématisés et exclus de l'Église. Du temps de S. Épiphane il paraît (2) qu'on avait encore les signatures des trois cent dix-huit évêques; mais les exemplaires parvenus jusqu'à nous sont défectueux et ne renferment que deux cent vingt-quatre noms et différentes fautes.

On remit le Symbole de Nicée à l'empereur, qui le reçut respectueusement, comme une inspiration de Dieu même, et menaça d'exil quiconque n'y

(1) Cf. Mansi, l. c., t. II, p. 666 et 878. Harduin, l. c., t. I, p. 422.

(2) Épiph., *Hæres.*, 69, 11.

souscrirait pas. En effet Arius et les deux évêques, ainsi que les prêtres leurs partisans, furent envoyés en exil en Illyrie, par l'empereur, qui ordonna en même temps qu'on livrât partout aux flammes les écrits d'Arius et de ses amis. Plus tard Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée furent également déposés et exilés, parce que, tout en admettant le Symbole, ils ne voulaient pas reconnaître la validité de la déposition d'Arius, et qu'ils avaient admis des Ariens dans leur clergé.

La *seconde question capitale* dont le concile de Nicée s'occupa fut celle de la Pâque. Il en est traité en détail dans l'article PAQUE (*controverse sur la*).

Nous renvoyons de même, quant à la *troisième question* traitée au concile, savoir celle du schisme mélétien, à l'article MÉLÉTIEN (*schisme*), où nous avons indiqué la décision que prit le concile à cet égard.

La *quatrième et dernière* affaire du concile fut la rédaction de *vingt canons* relatifs à la discipline ecclésiastique.

Toute l'antiquité chrétienne, notamment Théodoret (1), Gélase (2), Rufin (3), et tous les Pères et historiens de l'Église jusqu'au seizième siècle, ne connaissent que vingt canons de Nicée, et, si Rufin paraît en donner vingt-deux, cela provient de ce qu'il divise en deux numéros le sixième et le huitième canon.

Il n'y a qu'une lettre de S. Athanase au Pape Marc, lettre reconnue pour n'être pas authentique et qui n'existe qu'en latin, qui raconte qu'on rédigea d'abord quarante canons grecs, puis quarante canons latins, que le concile résuma en soixante-dix canons.

(1) *Hist. eccl.*, I, 8.
(2) Lib. II, c. 30, dans Mansi, l. c., t. II, p. 890 sq.
(3) *Hist. eccles.*, I, 6.

On trouve de même, depuis le seizième siècle, dans quelques manuscrits arabes, quatre-vingts ou quatre-vingt-quatre canons, prétendus de Nicée, qui sont la plupart traduits en latin aujourd'hui et se trouvent dans toutes les bonnes collections de conciles, sous le titre de *Canons arabes du concile de Nicée*.

On découvrit bientôt que d'autres peuples d'Orient, outre les Arabes, possédaient ces canons ; on découvrit même, dans des manuscrits arabes, deux nouvelles séries de prétendues ordonnances et de soi-disants canons de Nicée, également traduits en latin et insérés dans les recueils des actes des conciles. Mais le contenu de tous ces canons, tant des quatre-vingts premiers que des séries postérieures, montre d'une façon irréfragable qu'ils sont d'une date plus récente que le concile de Nicée.

Ainsi, dans le prétendu canon trente-huit (1), il est parlé de Constantinople comme de la résidence impériale, tandis que ce n'est que cinq ans après le concile de Nicée que Constantin y fixa sa résidence. Ce canon parle même du *patriarche* de Constantinople, tandis que ce ne fut que le second concile universel de 381 qui éleva le siége de cette ville à la dignité patriarcale. Dans les séries postérieures des soi-disant ordonnances de Nicée il est question d'abbés et d'abbesses, de couvents d'hommes et de femmes, de biens monastiques, etc., etc., toutes choses qui évidemment sont d'un temps postérieur.

L'auteur de cet article a démontré en détail, dans la *Revue trimestrielle* de Tübingue (2), que ces canons ne sont pas authentiques, que le synode n'édicta que vingt canons, et il a en même temps réfuté l'avis contraire, en démontrant

(1) Mansi, II, 993.
(2) 1851, cah. I, p. 54 sq.

que le chiffre plus fort des manuscrits arabes provient de ce que, dans l'ancienne Église, on réunissait les canons de divers synodes en *un* volume, en tête desquels on mettait toujours ceux de Nicée, et que les copistes finirent par écrire que *tous* les canons qui suivaient les vingt premiers authentiques provenaient du concile de Nicée (1).

Voici la teneur de ces vingt canons :

« 1. Celui qui a été mutilé par des barbares ou par des médecins (dans une maladie) peut être admis dans les rangs du clergé, ou, s'il en fait déjà partie, il peut y demeurer ; mais celui qui se mutile lui-même sera tenu de déposer ses fonctions, et, dans l'avenir, on n'ordonnera plus aucun candidat qui serait dans ce cas (2).

« 2. Nul ne sera ordonné prêtre ou sacré évêque immédiatement après son baptême, sous peine de perdre sa fonction. Ceux qui sont ordonnés, prématurément ou non, seront exclus s'ils commettent un péché grave.

« 3. Nul ecclésiastique ne peut avoir chez lui une femme sous-introduite, συνείσακτος, sauf sa mère, sa sœur ou sa tante, ou une personne qui ne puisse absolument faire naître aucun soupçon.

« 4. L'évêque doit être institué régulièrement par tous les évêques de la province (éparchie) ; mais si cela est difficile, par exemple à cause des distances, il faut au moins que trois évêques se réunissent et qu'ils procèdent au sacre, avec le consentement écrit de leurs collègues absents. La confirmation du sacre appartient au métropolitain.

« 5. Celui qui est exclu par son évêque ne peut être admis par un autre évêque ; mais on peut, au synode provincial, examiner si l'exclusion a été régulière et si le synode est dans le cas de prononcer un jugement moins sévère. Il doit y avoir chaque année deux conciles provinciaux, l'un avant le carême, l'autre en automne.

« 6. L'antique tradition d'Égypte, de la Libye et de la Pentapole, suivant laquelle l'évêque d'Alexandrie a l'autorité sur toutes ces provinces, est maintenue, puisque cette tradition est reconnue par l'évêque de Rome. Les églises d'Antioche et des autres provinces (éparchies) conserveront de même chacune leurs priviléges. Que si quelqu'un est devenu évêque sans l'assentiment du métropolitain, le synode ne peut l'autoriser à garder son titre. Que si, par amour de la discussion, la voix de deux ou trois évêques s'élève contre le choix *commun* de tous les évêques, et que ce choix soit raisonnable et conforme aux lois de l'Église, la majorité doit l'emporter (1).

« 7. Comme il est d'usage et de tradition ancienne que l'évêque d'Ælia (Jérusalem) soit particulièrement honoré, il continuera à jouir d'un privilége d'honneur, ἀκολουθία τῆς τιμῆς (c'est-à-dire qu'il conservera son rang immédiatement après les trois grands métropolitains de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, ainsi que Marca interprète ce passage, que Beveridge explique : Il conservera son rang immédiatement après le métropolitain de Césarée de Palestine), tandis que la métropole (Césarée) conservera la dignité qui lui appartient.

« 8. Si des ecclésiastiques cathares (Novatiens) veulent rentrer dans l'Église catholique, ils présenteront d'abord une profession de foi écrite, puis recevront l'imposition des mains (c'est-à-dire qu'ils seront traités comme ceux qui sont baptisés par des hérétiques, mais il n'est pas question ici d'une nou-

(1) Voir *Revue trim. de Tub.*, 1851, p. 58-80.

(2) Les canons apostoliques (c. 21-24) renfermaient la même ordonnance.

(1) Sur ce canon important et difficile, cf. Phillips, *Droit ecclés.*

velle ordination sacerdotale), puis ils pourront demeurer dans les rangs du clergé.

« Si un évêque novatien devient catholique, et s'il y a déjà un évêque catholique dans la ville où réside le Novatien, celui-ci sera honoré comme prêtre, si l'évêque ne veut pas le laisser participer aux honneurs du titre (épiscopal). Dans ce cas il lui procurera une charge de chorévêque ou de prêtre, afin qu'il paraisse dans la plénitude des droits d'un membre du clergé, et qu'il n'y ait cependant pas *deux* évêques dans *une* même ville.

« 9. Si des pécheurs notables ont été ordonnés, ils seront destitués.

« 10. Il en est de même de l'ordination des *lapsi*.

« 11. Ceux qui ont apostasié pendant la persécution de Licinius, sans avoir été exposés à des tortures ou à la confiscation de leurs biens, feront pénitence en restant trois ans parmi les *audientes*, sept ans parmi les *substrati* et deux ans parmi les *consistentes*.

« 12. Celui qui a abandonné le service militaire sous Licinius, et qui l'a repris (celui qui, par conséquent, a soutenu le paganisme et apostasié, ce que Licinius exigeait de tous ses soldats), demeurera trois ans parmi les *audientes* et dix ans au rang des *substrati*. Celui qui donne des preuves d'un grand repentir pourra être traité plus doucement par son évêque.

« 13. Si un excommunié est près de mourir on peut lui donner le saint Viatique. S'il revient à la santé il sera placé parmi les *consistentes* (pour achever sa pénitence).

« 14. Les catéchumènes qui ont apostasié seront replacés pendant trois ans parmi les *audientes*, puis considérés comme les autres catéchumènes.

« 15. Les évêques, les prêtres et les diacres ne doivent point passer d'un diocèse ou d'une paroisse à l'autre.

« 16. Les ecclésiastiques qui, malgré cela, quitteront leur église, ne devront pas être admis ailleurs, mais devront être obligés à revenir. L'évêque ne peut pas non plus ordonner celui qui appartient à un autre diocèse.

« 17. Celui qui tire de l'intérêt de son argent ou qui fait l'usure doit être exclu des rangs du clergé.

« 18. On fera cesser l'abus qui existe dans certains endroits, et suivant lequel l'Eucharistie est administrée à des prêtres par des diacres (c'est-à-dire que des diacres distribuent, mais non qu'ils consacrent l'Eucharistie). Les diacres ne communieront qu'après les prêtres; ils ne prendront point rang parmi les prêtres.

« 19. Les partisans de Paul de Samosate qui reviennent à l'Église seront rebaptisés. S'ils faisaient partie du clergé de la secte ils seront réordonnés, dans le cas où on les jugera capables; les autres seront déposés. Il en sera de même (quant à la déposition ou à la conservation de la charge) des diaconesses de la secte, qui resteront toujours au nombre des laïques.

« 20. Le dimanche, depuis Pâques jusqu'à la Pentecôte, on priera debout (1). »

Suivant Socrate (2), Sozomène (3) et Gélase (4), le concile de Nicée allait, comme celui d'Elvire (5), publier une loi sur le célibat, défendant aux évêques, aux prêtres et aux diacres (Sozomène ajoute les sous-diacres), qui étaient mariés avant leur ordination, de continuer à vivre dans le commerce conjugal, lorsque l'on vit se lever *Paphnuce*, évêque d'une ville de la

(1) On trouve des recherches sur ces vingt canons dans Van Espen, *Commentarius in Canones*, et dans la *Revue trim. de Tub.*, 1822, p. 30 sq.
(2) I, 11.
(3) I, 23.
(4) II, 32, dans Mansi, II, 906.
(5) *Voy.* Elvire.

haute Thébaïde, en Égypte, qui jouissait d'une haute considération, qui avait perdu un œil dans la persécution de Maximien, qui était célèbre par ses miracles, et que l'empereur honorait à ce point qu'il baisait souvent respectueusement l'orbite creux du saint évêque. Paphnuce se prononça hautement et résolûment contre la loi projetée, et démontra avec force « qu'il ne fallait pas imposer un joug trop lourd aux ecclésiastiques; que le mariage et le commerce conjugal étaient choses respectables et immaculées; qu'il ne fallait pas nuire à l'Église par une sévérité exagérée; que tous les Chrétiens ne pouvaient pas remporter une victoire complète sur la concupiscence; que ne pas interdire le commerce conjugal était le moyen le plus sûr de préserver la chasteté des femmes; que le commerce d'un homme avec sa femme légitime était une chose chaste; qu'il suffisait d'ordonner que celui qui entrait non marié dans le clergé ne se mariât pas à l'avenir, suivant l'antique tradition de l'Église, mais qu'il ne fallait pas séparer l'ecclésiastique de la femme qu'il avait épousée étant laïque (Gélase ajoute ou lecteur, ou chantre). »

Ce discours de Paphnuce fit d'autant plus d'impression que cet évêque n'avait pas été marié, qu'il n'avait jamais eu de commerce avec aucune femme, ayant été élevé dans une maison d'ascètes et ayant toujours conservé la réputation d'une grande chasteté. L'assemblée écouta son avis, interrompit la discussion sur ce point, et abandonna, au gré de chaque ecclésiastique, le pouvoir de demeurer avec sa femme ou de s'en abstenir.

La vérité de cette histoire est révoquée en doute par Baronius (1), Valois (2) et d'autres. Baronius remarque que le concile posa dans ses canons une loi concernant le célibat, qu'il est par conséquent faux que le discours de Paphnuce l'ait empêché d'en promulguer une. Baronius voit une loi relative au célibat dans le canon 3, parce qu'on y autorise les prêtres à avoir dans leur maison leur mère ou leur sœur, et qu'il n'y est pas question de leur femme. Cette interprétation toutefois est forcée et inadmissible, car le canon parlant de συνεισάκτοις (femme sous-introduite) ne peut évidemment parler de femme légitime, parce que femme légitime et συνείσακτος sont des termes opposés. Natalis Alexander (1), qui réfute l'avis de Baronius, dit que Socrate avait inventé toute cette histoire de Paphnuce en faveur des Novatiens, et que cet auteur, étant souvent inexact, ne mérite pas croyance non plus en cette circonstance. Si, comme le dit Épiphane (2), les Novatiens soutenaient que, quant au mariage, les clercs avaient les mêmes droits que les laïques, Socrate du moins ne partage pas leur opinion à ce sujet, puisqu'il déclare ou fait dire à Paphnuce que c'est une loi ancienne que ceux qui ont été ordonnés sans avoir été mariés ne peuvent plus contracter mariage. En outre Socrate n'est suspect que d'une sympathie partielle en faveur des Novatiens, mais il n'appartient en aucune manière à cette secte, et encore moins peut-on démontrer qu'il ait falsifié en quoi que ce soit l'histoire en leur faveur. S'il est parfois inexact, et même dans l'erreur, il ne s'ensuit pas, il s'en faut, que toute l'histoire de Paphnuce soit un mensonge volontaire.

Valois argumente d'une autre façon; il tire sa preuve *ex silentio*.

1° Rufin, dit-il, raconte, dans son Histoire de l'Église (3), plusieurs choses

(1) Ad ann. 58, n. 21.
(2) *Annot. ad Socrat. Hist. eccl.*, I, 11.

(1) *Hist. eccl.*, sec. IV, t. IV, diss. 19, p. 389 sq., ed. Venet., 1778.
(2) *Hær.*, 59, 4.
(3) I, 4.

de Paphnuce, notamment de son martyre, mais il ne dit pas un mot de l'affaire du célibat.

2º Il n'y avait pas d'évêque nommé Paphnuce parmi les évêques égyptiens présents au concile.

On voit que les deux preuves de Valois se détruisent; car, si Rufin dit que Paphnuce assistait au concile, Valois ne peut pas soutenir qu'il n'y avait pas d'évêque du nom de Paphnuce à Nicée. Veut-il dire simplement qu'il n'y a pas de Paphnuce dans les signatures du concile de Nicée: cela est vrai, mais cela ne prouve rien, puisque ces listes, ainsi que nous l'avons remarqué, sont tout à fait incomplètes et qu'elles ne contiennent pas le nom d'autres évêques qui évidemment ont assisté au concile. Quant à l'argument *ex silentio*, il n'est pas assez fort pour faire rejeter un récit qui est d'accord avec l'ancienne pratique de l'Église, surtout avec celle de l'Église grecque, relative au mariage des prêtres, et Lupus (1) et Phillips (2) ont interprété d'une manière toute différente l'histoire de Paphnuce, disant qu'il parla non contre la loi du célibat en général, mais contre le projet qu'avait le concile d'étendre cette loi aux sous-diacres. Cependant cette explication est en contradiction évidente avec l'extrait que nous avons donné plus haut de Socrate, de Sozomène et de Gélase, puisque ceux-ci parlent incontestablement aussi du célibat des prêtres et des diacres.

Ce fut probablement au terme de ses travaux que le concile adressa une lettre officielle aux évêques d'Égypte et de Libye pour leur communiquer les décrets concernant les trois affaires principales traitées dans le concile, celle d'Arius, celle de Mélétius et celle de la Pâque. Cette lettre se trouve dans Socrate (1) et Théodoret (2).

La session close, l'empereur Constantin célébra la vingtième année de son règne et invita tous les évêques à un magnifique banquet qu'il leur offrit dans son palais, et à la fin duquel il fit des cadeaux à tous ses convives. Quelques jours après il réunit de nouveau le concile, et, s'adressant aux Pères, il leur recommanda la paix, les priant de ne pas l'oublier devant Dieu, et leur donna enfin l'autorisation de retourner chez eux. Ils partirent tous en effet, pleins de joie d'être parvenus avec l'empereur à pacifier l'Église, et proclamèrent les décrets du synode dans leurs diocèses respectifs (3).

L'empereur adressa de son côté, aux Églises et aux évêques qui ne s'étaient pas rendus à Nicée, plusieurs lettres par lesquelles il érigeait les décrets du synode en lois de l'empire (4). Un peu plus tard les Grecs, les Syriens et les Égyptiens instituèrent une fête annuelle en mémoire des trois cent dix-huit évêques de Nicée. Les Latins tinrent également, dès l'origine, le synode de Nicée en grand honneur, et il n'y a pas de doute que le Pape Sylvestre le confirma pleinement, quoiqu'on puisse suspecter l'authenticité des documents d'après lesquels le concile aurait demandé une ratification formelle de ses décrets, que Sylvestre aurait solennellement donnée (5).

On demande si les actes détaillés des sessions du concile ont été perdus ou si l'on ne rédigea rien de plus à Nicée que ce que nous possédons encore à ce sujet. Je suis, après des recherches minutieuses, de ce dernier avis, et j'en

(1) *Dissert. proœm. de Latin. episc. et cleric.*, etc., c. 2, p. 5.
(2) *Droit can.*, t. I, c. 64, n. 4. Cf. CÉLIBAT.

(1) *Hist. eccl.*, I, 9.
(2) *Ibid.*
(3) Eusèbe, *de Vita Const.*, III, 15, 16, 20.
(4) Socrate, I, 9. Gélase, II, 36, dans Mansi, t. II, p. 919 sq.
(5) Mansi, l. c., t. II, p. 719, 721, 1082, et 615 sq.

ai donné mes raisons dans la *Revue trimestrielle de Tübingue*, 1851, N° I, p. 41 sq.

Il n'existe pas de bonne monographie du concile de Nicée. On peut se servir d'Ittig, *Hist. Conc. Nic.*, *ed. Ludovici*, Lipsiæ, 1712.

HÉFÉLÉ.

NICÉE (SECOND CONCILE UNIVERSEL DE), en 787. Le synode de Constantinople tenu en 754, sous l'empereur Constantin Copronyme (1), avait confirmé, au nom de l'Église, la victoire des iconoclastes, et le successeur de Constantin, Léon IV, maintint avec une rigueur qui alla jusqu'à la cruauté les principes erronés qui avaient triomphé. Sa propre femme, l'impératrice Irène (2), lui devint suspecte, parce qu'on trouva sous l'oreiller de son lit deux images de saints qui y avaient été cachées par des serviteurs de la cour. L'empereur se sépara à ce sujet d'Irène et mourut bientôt après, en 779 (on a faussement prétendu qu'il fut empoisonné par l'impératrice) (3), laissant un fils de dix ans (Constantin VI), dont sa mère prit la tutelle.

Alors les orthodoxes respirèrent plus librement ; on suspendit l'exécution des lois décrétées contre les partisans des images, dont le culte fut de fait rétabli de côté et d'autre, notamment dans les couvents. Heureusement aussi que le patriarche Paul, de Constantinople, donna sa démission en 784 et entra dans un monastère, parce que, disait-il, l'Église grecque s'était séparée de Rome et des autres patriarcats en persécutant les images, qu'il n'avait pas, quant à lui, accompli ce qui était en son pouvoir pour rétablir l'union, qu'il devait et voulait faire pénitence à ce sujet, et que l'impératrice et son fils, s'ils voulaient assurer leur salut, n'avaient qu'un parti à prendre, celui de convoquer un concile universel (1).

Son successeur Tarasius, jusqu'alors laïque et fonctionnaire de l'État, n'accepta la dignité patriarcale qu'à la condition que l'Église grecque se réunirait de nouveau aux autres Églises, qu'on convoquerait à cette fin un concile œcuménique, et, dès son entrée en fonctions, il parla dans ce sens au peuple, afin de le disposer en faveur de la célébration d'un concile universel (2). Quelques auteurs pensent que l'impératrice Irène eut la main dans tout cela, parce qu'elle voulait rétablir le culte des images, autant par des motifs politiques qu'en vertu de ses convictions religieuses. Dès qu'elle avait cette intention, il fallait que l'autorité du synode de Constantinople, qui s'était prononcé contre les images, fût annulée par celle d'un concile plus considérable, d'un véritable concile universel, reconnu par tous les patriarches (3). Un des premiers actes de Tarasius fut de rétablir de fait l'union de son Église avec les patriarches de Rome, d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem (4). Il leur fit part de son élévation par une lettre qui renfermait en même temps une profession de foi orthodoxe, se déclara formellement pour le culte des images, et ajouta qu'il avait prié l'impératrice et son fils de convoquer un concile universel, et qu'il en avait obtenu la promesse (5).

En effet Irène et Constantin envoyèrent, au mois d'août 784, un ambassadeur au Pape, avec une lettre qui le priait d'assister personnellement, ou par ses représentants, au concile pro-

(1) *Voy.* CONSTANTIN COPRONYME.
(2) *Voy.* IRÈNE.
(3) Cf. Walch, *Hist. des Hér.*, X, 500.

(1) Walch, l. c., p. 507.
(2) Hard., *Coll. Conc.*, t. IV, p. 23 sq.
(3) Walch, l. c., p. 527.
(4) Harduin, l. c., p. 26.
(5) Id., l. c., p. 129-135.

jeté (1). Adrien I[er] répondit, au mois d'octobre de l'année suivante, aux souverains de Constantinople et au patriarche Tarasius. Dans sa lettre à l'impératrice et à son fils il exprime d'abord sa joie sur la résolution qu'ils ont prise de revenir à la pureté de la foi et de rétablir le culte des images. « On verra donc, dit-il, sur le trône impérial un nouveau Constantin et une nouvelle Hélène, honorant, comme ces grands modèles, le successeur de Pierre et l'Église romaine, siége souverain, *summa sedes*, à qui Dieu a donné la primauté sur toutes les Églises. » Il faisait ensuite une apologie explicite du culte des images, démontré par des textes de la Bible et des Pères. Entre autres le Pape en appelle à un récit apocryphe suivant lequel l'empereur Constantin le Grand vit apparaître, dans un songe, les Apôtres Pierre et Paul l'avertissant de se faire baptiser par le Pape Sylvestre, pour être guéri de la lèpre dont il était affligé. L'empereur, encore païen, aurait considéré ces figures comme celles des dieux mêmes, et se serait écrié, en voyant un portrait des deux Apôtres que le Pape lui montra : « Ce sont précisément là les hommes que j'ai vus ! » Le Pape continue en engageant Irène et Constantin à rétablir d'une manière pratique le culte des images, afin que la sainte Église catholique et apostolique puisse sans retard recevoir dans son sein les souverains de Byzance. Que si ce rétablissement ne peut avoir lieu sans le concours d'un concile général, il ne manquera pas d'envoyer ses représentants, en présence desquels il faudra, avant tout, anathématiser le faux synode de Constantinople, qui, sans le concours du Saint-Siége, a publié de funestes décrets contre les images. Enfin il rappelle que l'empereur, l'impératrice, le patriarche et le sénat doivent, conformément aux antiques usages, envoyer au Pape un acte authentique et sacré, *pia sacra*, dans lequel ils promettront par serment d'être impartiaux (durant la tenue du concile), de ne faire aucune violence aux légats du Pape, et, au contraire, de les honorer de toutes manières, de les défendre, et de veiller avec bienveillance à leur retour, même dans le cas où la réconciliation projetée n'aurait pas lieu.

Mais Adrien avait encore une affaire sur le cœur, et il en parle à la fin de sa lettre : Si l'empereur et l'impératrice veulent réellement rentrer en union avec l'Église, ils doivent restituer à l'Église romaine les biens qui lui ont été enlevés sous le règne précédent et les droits qu'elle a sur les diocèses qui appartiennent au patriarcat de Rome. Il témoigne, par conséquent, son mécontentement de ce que Tarasius est nommé patriarche universel dans les lettres impériales, et de ce que, contrairement aux canons, on l'ait subitement élevé de l'état laïque à la dignité patriarcale. Si le patriarche ne s'était pas prononcé d'une manière si orthodoxe par rapport aux images, le Pape n'aurait certainement pas pu donner son assentiment à sa consécration. Que, si les deux souverains restaurent le culte des images, ils s'assureront, avec l'assistance de S. Pierre, le triomphe sur tous les barbares, comme Charlemagne, dont, en terminant, il met sous les yeux des monarques grecs les libéralités envers l'Église. Le Pape charge l'archiprêtre Pierre, et Pierre, abbé de Saint-Saba, à Rome, de remettre sa lettre aux mains des monarques grecs (1).

La lettre du Pape à Tarasius est infiniment plus courte. Il y blâme de nouveau la prompte ordination du patriar-

(1) Hardouin, l. c., p. 21 sq. C'est à tort que Richer et Spanheim ont nié l'authenticité de cette lettre. Cf. Walch, l. c., p. 532 sq.

(1) Harduin, l. c., p. 79-96. Walch, l. c., p. 451, 533.

che; mais, de même que cette précipitation l'a affligé, l'orthodoxie de Tarasius le réjouit et le rassure. Il le loue, l'encourage à continuer, et ajoute qu'il a résolu d'envoyer deux prêtres pour le représenter au prochain synode universel, et que c'est au patriarche de veiller à ce que l'on anathématise, en présence des apocrisiaires du souverain Pontife, le faux synode tenu contre le culte des images, contrairement aux droits du Saint-Siége, afin que la mauvaise herbe soit extirpée et que la parole du Christ qui a assuré la primauté à l'Église romaine se réalise. Si Tarasius veut être attaché à ce siége, il faut qu'il ait soin que l'impératrice et l'empereur rétablissent partout les images, sans quoi le Pape ne pourrait reconnaître son ordination. Enfin il devait accueillir avec bienveillance les légats du Pape que nous avons nommés plus haut (1).

Un peu plus tard, probablement, on fit circuler une lettre des patriarches d'Orient. Il est évident que cette lettre ne provenait pas des patriarches eux-mêmes, mais des moines, parce que, comme les auteurs de la lettre le disaient, les messagers de Tarasius avaient été empêchés d'arriver jusqu'aux patriarches par les Arabes, déjà maîtres de l'Orient. Ils disaient, dans cette lettre, « que celle de Tarasius avait été une lumière bienfaisante pour tous ceux qui étaient assis dans les ténèbres, c'est-à-dire soumis aux Arabes infidèles; que les messagers de Tarasius étaient parvenus jusqu'à eux et leur avaient communiqué le but de leur mission; que, vu le mauvais vouloir des Arabes, les moines leur avaient conseillé de ne pas se rendre auprès des patriarches, parce qu'il n'en pourrait résulter qu'une nouvelle persécution des Chrétiens; que les messagers avaient voulu d'abord persévérer dans leur mission, au risque de leur vie, mais que les moines leur avaient représenté qu'il ne s'agissait pas seulement de leurs personnes, mais de la Chrétienté, qu'ils mettraient en danger; que, pour tranquilliser les messagers de Tarasius, ils avaient choisi, parmi eux, Jean et Thomas, deux moines orthodoxes, partageant entièrement les opinions des deux grands et saints patriarches, et leur avaient représenté que le moment exigeait d'eux plus que le silence et le repos du couvent, qu'ils devaient accompagner à leur retour les messagers de Tarasius, les excuser à Constantinople, et exposer verbalement ce qu'on ne pouvait consigner prudemment par écrit; qu'on savait que le patriarche de Jérusalem avait, sur une plainte insignifiante, été banni de son siége; qu'après avoir comparé, à Constantinople, la tradition apostolique des Églises d'Égypte et de Syrie (dont ils représentaient les patriarches en même temps qu'ils en étaient les syncelles), ils devaient s'obliger à ce qu'on demandait d'eux (les messagers de Tarasius avaient fait connaître le but du concile qu'il s'agissait de convoquer, et l'on pouvait, par conséquent, sans risque, donner à ces deux moines le mandat qui aurait paru singulier, sans cela, dans sa forme indéterminée); que ces deux moines connaissaient parfaitement la foi des trois siéges apostoliques (Alexandrie, etc., etc.); qu'ils admettaient le sixième concile œcuménique et rejetaient le pseudo-concile, dit faussement le septième de Constantinople, qui avait voulu anéantir le culte des images; qu'il ne fallait pas s'étonner de l'absence des trois patriarches et de leurs évêques, que l'ennemi du nom chrétien empêchait de se rendre au synode; qu'au sixième concile il n'y avait pas eu non plus d'évêque des pays soumis à la domination arabe, et que

(1) Hard., l. c., p. 98-103. Walch, 414.

cependant ce concile avait eu l'autorité d'un concile œcuménique, du moment que le très-saint et apostolique Pape de Rome l'avait ratifié, comme il y avait assisté par ses apocrisiaires; qu'il en serait de même en cette circonstance, avec l'aide de Dieu; qu'enfin, pour ratifier le contenu de leur lettre, ils y ajoutaient la lettre synodale du défunt patriarche Théodore, de Jérusalem, adressée par ce prélat à ses deux collègues les patriarches d'Orient. »

Cette lettre synodale de Théodore commençait par une profession de foi explicite et orthodoxe, reconnaissait le sixième concile œcuménique, tenait tout nouveau concile pour superflu, déclarait que c'était une tradition apostolique dans l'Église d'honorer, de vénérer, de saluer les saints, et se prononçait finalement en faveur du culte des images du Christ, de la sainte Vierge, des Apôtres, etc., culte dont différait essentiellement la défense faite par la Bible de se servir d'images dans le culte divin (1).

Le commencement de la lettre des moines d'Orient portant ces mots: « Les ἀρχιερεῖς de l'Orient saluent le très-saint Tarasius, » et les deux moines Jean et Thomas étant cités dans les actes du concile à titre de représentants des siéges (θρόνων) apostoliques de l'Orient, on a cru pouvoir accuser la lettre d'une espèce de déloyauté (2); mais la lettre des moines d'Orient, qui raconte les faits, comme nous les avons résumés, sans art et dans tout leur détail, fut lue publiquement dans la troisième session de Nicée, de sorte que personne ne put croire que les deux moines avaient été directement envoyés par les patriarches d'Orient eux-mêmes. Il faut donc traduire ἀρχιερεῖς, non par *patriarches*, mais simplement par « des prêtres d'Orient d'un rang élevé », comme on les trouve encore de nos jours dans les couvents d'Orient, prêtres qui parlaient et agissaient alors à la place des patriarches, qui étaient inabordables. La nécessité, *sedibus impeditis*, les justifiait. Les deux moines, Jean et Thomas, ne se nommaient pas vicaires des patriarches (quant à la personne), mais vicaires des siéges apostoliques, c'est-à-dire des Églises d'Orient, et on pouvait les appeler matériellement ainsi, puisqu'ils représentaient, dans le fait, en union avec la lettre de leurs mandants et celle du défunt patriarche de Jérusalem, la foi de l'Orient concernant les images et leur culte.

Les légats romains et les envoyés d'Orient étant arrivés, l'impératrice et l'empereur invitèrent tous les autres évêques à se rendre au concile, qui devait se célébrer à Constantinople en 786. Il ne manquait pas d'évêques, toutefois, très-hostiles au culte des images; ils s'associèrent aux laïques qui partageaient leur avis pour empêcher la réunion du synode et maintenir la prohibition du culte en question. En même temps ils intriguèrent de toutes façons contre le patriarche et se réunirent en conciliabules particuliers. Le patriarche leur ayant fait savoir que les réunions des évêques de son diocèse non autorisées par lui étaient interdites par les canons sous peine de déposition, ils se séparèrent, et l'impératrice annonça solennellement que le concile aurait lieu dans l'église des Saints-Apôtres, à Constantinople. Mais, au jour fixé pour l'ouverture, il s'éleva une émeute parmi les soldats, qui s'attroupèrent autour de l'église et élevèrent des cris effroyables contre la célébration du synode. Le concile fut néanmoins ouvert, et on y lut divers documents; mais l'émeute se renouvela à l'instigation des évêques iconoclastes. L'impératrice fit dire à l'as-

(1) Harduin, l. c., p. 135-151. Walch, l. c., p. 456, 551.
(2) Walch, l. c., p. 558, rem. 2.

semblée qu'elle eût à céder à la violence et à se séparer. En effet les évêques quittèrent l'église, et à ce moment les ennemis de la vérité poussèrent de nouveaux cris, redoublèrent leur tumulte, et acclamèrent le soi-disant septième concile de Constantinople (754) et ses décrets. Cependant l'impératrice et son fils éloignèrent bientôt, sous de spécieux prétextes, les soldats de la ville, renvoyèrent les têtes les plus remuantes, et convoquèrent le concile à Nicée, où, en effet, il tint ses sept premières sessions dans l'église de Sainte-Sophie, depuis la fin de septembre jusqu'au milieu d'octobre 787. Irène et Constantin n'assistèrent pas au concile, mais ils y furent représentés par deux hauts fonctionnaires. Les actes placent toujours en tête des membres ecclésiastiques les deux légats romains, l'archiprêtre Pierre et l'abbé Pierre, et ce n'est qu'après eux qu'ils nomment le patriarche Tarasius, puis les représentants des siéges d'Orient, Jean et Thomas. Dans le fait ce fut Tarasius qui dirigea les affaires. Le nombre des membres du concile, des évêques ou de leurs représentants, s'éleva, au dire de beaucoup d'écrivains, à trois cent cinquante (1). Si plus tard le patriarche grec Nicéphore ne parle que de cent cinquante (2), son énumération est évidemment inexacte, puisque l'acte final du concile ne porte pas moins de trois cent huit signatures d'évêques et de mandataires présents (3). En outre, les actes indiquent qu'il y avait un grand nombre de moines et de prêtres ayant voix consultative (4).

La première session, du 24 septembre 787, fut ouverte par un discours de Tarasius; puis on lut un décret impérial (*sacra*) qui garantissait aux membres du synode la liberté de la parole, et l'on introduisit trois anciens évêques iconoclastes qui demandèrent pardon de leur erreur et lurent une profession de foi orthodoxe et une formule de rétractation. Ils furent admis à la communion de l'Église, et on leur assigna leur place dans l'assemblée.

Il y eut plus de difficulté pour l'admission de sept autres évêques qui non-seulement s'étaient prononcés contre les images, mais qui étaient de ceux qui, depuis un an, avaient fortement intrigué contre le synode projeté et avaient tenu des réunions particulières. On lut, pour éclaircir leur affaire, de nombreux passages des anciens conciles, des Pères et des auteurs ecclésiastiques, qui prouvaient qu'on avait autrefois admis à la communion de l'Église des hérétiques repentants et des ecclésiastiques ordonnés par des hérétiques. Cependant on renvoya leur admission à une session ultérieure (1).

Dans la seconde session, du 26 septembre, un autre iconoclaste converti, Grégoire, évêque de Néocésarée, proclama son repentir, et son admission fut également renvoyée à la session suivante. On lut en outre la lettre citée plus haut d'Adrien à l'impératrice et à l'empereur, et celle à Tarasius, et, à la demande des deux légats du Pape, Tarasius déclara qu'il était d'accord avec la doctrine professée dans ces lettres, et le synode fit une déclaration analogue par un vote formel (2).

La troisième session, du 28 septembre ou du 29, suivant les actes latins, décida enfin l'admission des anciens évêques iconoclastes, auxquels on assigna leurs places dans l'assemblée.

(1) Walch, l. c., p. 549 sq.
(2) Harduin, l. c., p. 995.
(3) Id., l. c., p. 455-470.
(4) Cf. Hard., l. c., p. 51 sq., où il nomme Étienne et d'autres moines, de même que, p. 58, il cite les moines qui accompagnaient Sabas.

(1) Harduin, l. c., p. 27-75.
(2) Id., l. c., p. 75-123.

Puis, pour constater l'accord de l'enseignement de Rome et de Constantinople, on lut la lettre que Tarasius avait adressée aux trois patriarches d'Orient, la réponse de l'Orient (c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, celle des moines orientaux), ainsi que la lettre synodale du défunt patriarche de Jérusalem, Théodore, et les légats romains déclarèrent, avec l'assentiment de tout le synode, que tous ces documents renfermaient la doctrine orthodoxe (1).

Dans la quatrième session, du 1er octobre, on lut une série de passages de la Bible et des Pères pour justifier le culte des images. Tarasius et les autres évêques déclarèrent que c'était bien là la doctrine orthodoxe, prononcèrent l'anathème contre les iconoclastes, et formulèrent leur doctrine en un symbole (2) qui, rejetant l'idolâtrie, professe le culte des saints et des images. Tous les évêques présents signèrent (3).

Dans la cinquième session du 4 octobre, on continua la démonstration tirée des Pères, et l'on prouva que plusieurs auteurs anciens, par exemple Eusèbe de Césarée, auxquels les iconoclastes en avaient appelé, n'avaient pas d'autorité et n'avaient point été orthodoxes.

Alors (4) le moine Jean, un des vicaires des patriarcats orientaux, lut une dissertation sur l'origine de la guerre faite aux images, qui avait été inspirée d'abord par un méchant Juif de Tibériade au calife arabe Iéside (5). Le synode résolut en ce moment de faire placer au milieu de l'assemblée une image sainte en signe de vénération (6), et tous les écrits, toutes les personnes

(1) Hard., l. c., p. 123-158.
(2) Id., l. c., p. 263.
(3) Id., l. c., p. 158-286.
(4) Id., l. c., p. 319.
(5) Cf. Walch, l. c., p. 147.
(6) Hard., p. 322.

contraires au culte des images furent frappés d'anathème (1).

La sixième session, du 5 ou 6 octobre, fut encore plus importante. On lut l'un après l'autre, phrase par phrase, les décrets du fameux synode iconoclaste de Constantinople (754), et à chaque phrase on ajouta la proposition diamétralement opposée qui réfutait l'erreur. Le tout formait six parties (tomes) assez volumineuses (2).

Enfin, dans la septième session, la décision définitive du synode fut promulguée par Théodore, évêque de Sicile. Le décret du concile déclare qu'il ne veut rien ajouter à la tradition de l'Église, rien en retrancher, qu'il ne veut que maintenir, d'une manière invariable, tout ce qui est de doctrine catholique, et rester fidèle aux six conciles œcuméniques; il répète le Symbole de Nicée et de Constantinople (dans le texte grec sans *Filioque*); prononce l'anathème contre Arius, Macédonius et leurs partisans; reconnaît, avec le synode d'Éphèse, que Marie est vraiment la mère de Dieu; croit, avec le concile de Chalcédoine, aux deux natures de Jésus-Christ; anathématise, comme le cinquième concile, les fausses doctrines d'Origène, d'Évagre et de Didyme (il n'est pas question des Trois Chapitres); proclame, avec le sixième concile, deux volontés en Jésus-Christ, et déclare qu'il veut maintenir toutes les traditions écrites et non écrites, et par conséquent aussi celles qui concernent les images. Il conclut que, « comme le crucifix, toutes les saintes images, savoir, celles de Jésus-Christ, de la Vierge immaculée, des saints anges et de tous les saints, qu'elles soient peintes, ou taillées en pierre, ou faites d'une matière quelconque, peuvent être apposées dans les églises,

(1) Hard., l. c., p. 286-323.
(2) Id., l. c., p. 325-444.

empreintes sur les vases et les ornements sacrés, suspendues aux murailles, mises en tableaux, exposées dans les maisons, sur les routes; que plus les fidèles contemplent ces images, plus ils sont rappelés au souvenir et à l'imitation des modèles qu'elles représentent; que le salut et la vénération dont elles sont l'objet, ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν, ne constituent pas le culte de *latrie* proprement dit (τὴν ἀληθινὴν λατρείαν), lequel n'appartient qu'à Dieu, mais qu'on les encense, qu'on les entoure de lumières, qu'on les honore, comme le crucifix, les saints Évangiles et les vases sacrés, conformément au pieux usage de l'antiquité, par cela que l'honneur qu'on leur témoigne s'adresse non à l'image, mais au modèle lui-même. Quiconque enseigne autre chose, s'il est évêque ou ecclésiastique, qu'il soit déposé; s'il est moine ou laïque, qu'il soit anathème (1)! »

Tous les assistants signèrent ce décret et s'écrièrent : « C'est là ce que nous croyons, c'est la doctrine des Apôtres! Anathème à tous ceux qui n'y adhèrent pas, à tous ceux qui ne baisent pas ces images, qui les nomment des idoles, qui reprochent aux Chrétiens d'être des idolâtres! Anathème en particulier à Théodore, faux évêque d'Éphèse, à Sisinnius, aux patriarches Anastase, Constantin et Nicétas de Constantinople, à Constantin de Natolie, aux iconoclastes, etc. (2)! »

Tarasius écrivit alors au nom du synode à Irène et à Constantin pour leur rendre compte des résultats du concile, expliqua l'expression προσκυνεῖν, et démontra que la Bible et les Pères s'étaient servis de cette expression en parlant des hommes, tandis que la λατρεία était réservée à Dieu seul. Une députation d'évêques et d'abbés dut aussi remettre aux souverains un extrait des passages des Pères dont le concile s'était servi pour confirmer sa doctrine (1). Le synode adressa une autre lettre à l'Église de Constantinople et au reste des Églises pour les instruire de ce que le concile avait arrêté. L'impératrice et son fils invitèrent alors les Pères du synode à se rendre à Constantinople.

Ils y parurent tous et ils formèrent une huitième session, le 23 octobre, dans le palais Magnaura, sous la présidence du jeune empereur et de sa mère.

On relut le décret final de la septième session, et, à la demande des monarques, tous les membres du synode déclarèrent que « telle était bien leur conviction, qu'ils croyaient que c'était la doctrine apostolique, et ils anathématisèrent ceux qui enseignaient autre chose ou agissaient dans un sens contraire. » Ce furent presque les mêmes paroles que celles employées à la septième session (2); ils y ajoutèrent seulement des expressions de louange et de reconnaissance en l'honneur de l'impératrice et de l'empereur. Puis on se conforma aux désirs des deux souverains en lisant de nouveau les preuves en faveur du culte des images tirées de S. Chrysostome et des autres Pères, et les évêques et le peuple acclamèrent hautement ce qu'on venait de lire, en même temps que tous les membres du synode se levèrent spontanément de leurs siéges, en signe d'assentiment (3).

On trouve dans les actes du synode, outre les décrets précités, 22 *canons* rédigés par l'assemblée. Il résulte clairement du canon 10 que ces canons ne furent rédigés qu'à Constantinople, dans la huitième session, car il y est dit : « Dans cette résidence impériale. » Voici la teneur de ces 22 canons :

(1) Hard., l. c., p. 451 sq.
(2) Id., p. 470 sq.

(1) Hard., p. 478.
(2) Id., p. 470-483.
(3) Id., p. 486.

1. « Les prescriptions canoniques sont la loi du clergé. Le synode reconnaît comme telles les canons des Apôtres, ceux des six conciles œcuméniques et des saints Pères.

2. « Quiconque veut être sacré évêque, doit savoir le Psautier en entier, et le métropolitain examinera si le candidat s'est appliqué, non-seulement à lire couramment, mais à discuter sérieusement les saints canons, l'Évangile, les Apôtres, la Bible tout entière, à se conduire conformément aux ordonnances divines, et s'il est résolu à enseigner le peuple.

3. « L'évêque, le prêtre, le diacre ne peuvent être institués par le prince temporel.

4. « Un évêque ne peut jamais exiger d'argent ou de don quelconque d'un autre évêque, d'un membre du clergé qui lui est subordonné, ou d'un moine.

5. « Celui qui ordonne pour de l'argent, comme celui qui achète l'ordination, sera déposé et excommunié.

6. « Le canon du sixième concile œcuménique, ordonnant la tenue annuelle d'un synode provincial, est renouvelé, et les princes qui y mettent obstacle sont menacés de peines canoniques. Le métropolitain ne peut imposer aucune contribution à ses suffragants. (Anastase remarque, à cet endroit, que cette prescription ne fut pas admise par les Latins. Entend-il l'article entier ou seulement le dernier point, c'est ce qui est douteux) (1).

7. « Les Églises qui ont été consacrées sans reliques doivent le plus tôt possible en être pourvues. L'évêque qui, dans la suite, fera une dédicace d'église sans reliques, sera déposé.

8. « Beaucoup de Juifs étant entrés dans l'Église sans une véritable foi, on devra, à l'avenir, être plus sévère et plus prudent à leur égard.

(1) Cf. Harduin, l. c., p. 491.

9. « Tous les écrits contraires au culte des images seront déposés dans la curie de l'évêque de Constantinople et y seront mis de côté (enfermés) avec les autres ouvrages des hérétiques. Celui qui cachera ces livres sera déposé, s'il est évêque, prêtre ou diacre; excommunié, s'il est moine ou laïque.

10. « Quelques ecclésiastiques, au mépris des ordonnances canoniques, ayant abandonné leur paroisse pour passer dans d'autres, surtout dans celles de la ville impériale, ou pour résider chez des personnages considérables et y desservir leurs oratoires (εὐκτηρίοις), défense est faite de les recevoir dans aucune église ou maison sans en prévenir leur évêque et celui de Constantinople.

« On déposera ceux qui agiront contrairement à cette défense.

« Quant à ceux qui auront prévenu les évêques précités, ils ne devront remplir aucune fonction mondaine, ne s'occuper d'aucune affaire temporelle auprès des princes dont ils habiteront les palais ou les châteaux. Ceux qui se seront chargés de pareilles affaires devront désormais y renoncer ou ils seront déposés; ils devront plutôt se livrer à l'éducation des enfants et à l'instruction des gens de la maison, puisque c'est à cette fin qu'ils ont été ordonnés.

11. « Il y aura un économe dans toutes les églises.

12. « L'évêque ou l'abbé ne peut, sous peine de déposition, rien céder des biens des églises ou des couvents à un prince ou à une personne quelconque.

13. « Quiconque, dans ces temps de perturbation, s'est approprié une maison ecclésiastique, épiscopale ou un couvent, et en a fait sa demeure, doit la restituer, sous peine de déposition, s'il est ecclésiastique; d'excommunication, s'il est moine ou laïque.

14. « Celui qui n'a que la tonsure et

n'a pas été ordonné lecteur ne peut faire de lecture du haut de l'ambon. L'ordre du lecteur peut être conféré par le chorévêque et par l'abbé à ses religieux, s'il est prêtre.

15. « Un prêtre ne doit pas, en vue d'un bénéfice, appartenir à deux églises. Cela n'est tolérable que dans le cas où il y a disette de prêtres.

16. « Les évêques et les ecclésiastiques ne se serviront ni d'habits somptueux ni de parfums, etc.

17. « Nul ne commencera la construction d'un oratoire ou d'une église s'il n'a reçu les pouvoirs nécessaires.

18. « Défense à toute femme de demeurer dans les palais épiscopaux et dans les couvents d'hommes.

19. « Il est interdit d'exiger de l'argent de ceux qui veulent entrer dans l'état ecclésiastique ou dans un couvent.

20. « Il n'y aura plus de couvents doubles, réunissant des hommes et des femmes. Les moines et les religieuses ne demeureront jamais dans les mêmes maisons et ne se parleront pas en particulier.

21. « Défense aux moines de quitter leur couvent pour entrer dans un autre.

22. « Celui qui mène une vie retirée et consacrée à Dieu, qu'il soit moine ou ecclésiastique, ne prendra pas ses repas seul en tête à tête avec une femme. L'ecclésiastique ou le moine qui est en voyage peut entrer, si c'est nécessaire, dans une hôtellerie (1), *xenodochium*, ou dans toute maison qui lui offrira un asile. »

Après ces canons les actes synodaux renferment : 1° un éloge du synode prononcé par Épiphane, diacre de Sicile, dont les anciens recueils des conciles avaient conservé le texte latin et dont le texte grec n'a été publié que par Mansi, t. XIII, p. 441 sq.; 2° une lettre adressée par Tarasius au Pape Adrien, dans laquelle il lui raconte toute la marche et les discussions du concile (1); 3° une seconde lettre au même Pape (2), où Tarasius démontre, par des textes tirés de la Bible et des Pères, combien il est injuste de conférer des ordres pour de l'argent, et prie le Pape de publier cette défense, à laquelle lui et ses collègues sont résolus de tenir la main (3); 4° une lettre détaillée sur le synode, adressée par Tarasius au moine Jean (4); 5° des explications données à l'empereur sur la manière dont il faut comprendre les textes de la Bible qui semblent contraires au culte des images; 6° une lettre du Pape Adrien à Charlemagne, répondant aux objections que les livres carolins élèvent contre le concile de Nicée (5); 7° enfin Montfaucon, et après lui Mansi, ont tiré de la bibliothèque de Coislin un nouveau document intitulé : « Lettre du saint et grand synode œcuménique de Nicée à l'Église d'Alexandrie. » Montfaucon remarque que la première partie seulement de cette lettre peut provenir de Nicée, et que c'est moins une lettre qu'un discours prononcé le jour de la dédicace d'une église, dans lequel on célèbre la restauration du culte des images. Quant à la seconde partie, qui renferme l'éloge des partisans du culte des images et des anathèmes contre ses ennemis, elle est, comme l'indiquent les noms cités, visiblement du onzième siècle. Cette seconde partie commence aux mots : Ἐπὶ τούτοις, dans Mansi, t. XIII, p. 816.

Le texte grec des actes du synode de

(1) Harduin, l. c., p. 486-502.

(1) Harduin, l. c., p. 507.
(2) L. c., p. 511.
(3) L. c., p. 519.
(4) L. c., p. 519.
(5) Hard., l. c., p. 774. Cf. IMAGES (discussion sur les).

Nicée a été tiré de deux manuscrits, et inséré l'un dans un recueil romain des actes du concile, l'autre, plus tard, dans tous les recueils des conciles.

L'un de ces manuscrits est, dit-on, l'original que les légats du Pape rapportèrent de Nicée à Rome (1).

Le Pape Adrien Ier fit faire, sans retard, une traduction latine de ces actes, dont il ne s'est conservé que des fragments dans les livres carolins; mais cette traduction est très-défectueuse, elle est littérale et peu intelligible. Anastase le Bibliothécaire dit que personne ne pouvait la lire. Il traduisit de nouveau tous les actes du concile (2). C'est cette traduction d'Anastase qu'on met depuis lors en face du texte original dans tous les recueils; mais il lui manque le procès-verbal de la huitième session. Les canons en revanche s'y trouvent. Gisbert Longolius en fit une troisième traduction, d'après un manuscrit grec qui lui parvint, et il la publia à Cologne, en 1540. Elle se trouve également dans les recueils; elle offre les mêmes lacunes, quant à la huitième session, que la version d'Anastase. La traduction latine de la huitième session, ajoutée au texte grec, n'est par conséquent pas d'Anastase, mais de Binius, du commencement du dix-septième siècle.

Cf. la dissertation de Natalis Alexander sur le septième synode, t. VI, *Dissert.* III, p. 83 sq., édit. Venet., 1778.

HÉFÉLÉ.

NICÉE (SYMBOLE DE). *Voyez* SYMBOLE et NICÉE (*concile de*).

NICÉPHORE (S.), patriarche de Constantinople, naquit dans cette ville en 758. Son père, *Théodore*, qui était notaire et secrétaire intime de l'empereur Constantin Copronyme (1), perdit cette charge parce qu'il avait courageusement confessé son attachement à la doctrine catholique sur le culte des images; il fut exilé à Nicée, en Bithynie, où il mourut. Eudoxie, mère de Nicéphore, partagea vaillamment les souffrances de son mari et le suivit en exil. Nicéphore, ayant attiré l'attention de la cour par l'étendue de ses connaissances et l'habileté de sa parole, devint, comme son père, secrétaire intime de l'empereur. Il se montra dans cette position digne de son père et défendit avec ardeur et courage le dogme catholique contre les iconoclastes. Ses efforts ne demeurèrent pas stériles, et il eut le bonheur, au second concile de Nicée, d'être chargé, comme orateur de la cour, de la défense de la doctrine catholique (2). Il n'avait pas trente ans lorsqu'il s'acquitta de cette honorable mission. Mais, se sentant appelé de Dieu à une vocation plus haute, il renonça à la carrière qui s'ouvrait pour lui d'une manière si brillante, et, après avoir donné sa démission, se retira dans une solitude près du Bosphore de Thrace. Là il se consacra tout entier à la prière, à la pénitence et à la science, s'occupant en même temps de cultiver la terre, à l'aide de quelques compagnons qui partageaient ses sentiments. Préparé par de persévérantes pratiques de piété et de mortification, et par de solides études, il fut appelé, par la Providence, d'abord à diriger le grand hôpital, puis le siége patriarcal de Constantinople. Le jour de Pâques 806 (12 avril) il fut élu évêque, quoiqu'il fût encore laïque, par une foule immense, et prit possession immédiate de son siége. Les décrets du second concile de Nicée et le zèle infatigable

(1) Walch, l. c., p. 421.
(2) Hard., l. c., p. 19.

(1) *Voy.* CONSTANTIN COPRONYME.
(2) *Voy.* NICÉE.

de S. Tarasius avaient rétabli la paix dans l'Église d'Orient; Nicéphore consolida l'œuvre; mais, malgré ses efforts, la guerre des iconoclastes recommença bientôt, et le patriarche lui-même fut chassé de son siége et banni. Tant que la paix avait duré Nicéphore avait réussi surtout à réformer les établissements religieux et les couvents, dans lesquels il avait rétabli la discipline; il avait aboli les doubles couvents, en séparant la demeure des religieuses de celle des moines, en les constituant et en les dotant à part. Léon l'Arménien, ayant renversé Michel Curopolate, fut, le 11 juillet 813, couronné par Nicéphore dans l'église de Sainte-Sophie. Le pieux patriarche, qui n'avait pas confiance dans les dispositions du nouvel empereur, alla le trouver dès le lendemain de son couronnement pour l'engager à souscrire la profession de foi catholique qu'il lui présenta. Sa démarche fut inutile; l'empereur refusa, et, se déclarant l'ennemi du culte des images, il exila les évêques orthodoxes, et fit éclater dans toute sa fureur l'orage que n'avait que trop prévu le patriarche (1). Cependant Nicéphore résista courageusement aux ordres de l'empereur et ne put être ébranlé ni par ses menaces, ni par les rigueurs de la prison dans laquelle on le jeta, ni par la maladie que les privations et le chagrin lui causèrent. Malgré son état de faiblesse, dans la nuit du 14 février 815, au commencement du carême, il fut emporté, sur une civière, de l'église de Sainte-Sophie et relégué dans le couvent de Saint-Théodore, qu'il avait bâti. Nicéphore ne cessa pas de signaler son zèle pour la doctrine catholique pendant tout son exil, qui dura quatorze ans, au bout desquels il mourut (2 juin 828). La vie de ce pieux et courageux évêque a été écrite par son fidèle disciple et ami, le diacre Ignace. L'Église romaine, aussi bien que l'Église grecque, célèbre le jour de sa mort le 2 juin (1).

(1) *Voy.* IMAGES (controverse des).

(1) *Vita S. Nicephori, auctore Ignatio Diacono*, dans les Bolland., Mart., t. II, Lat., p. 294 sq.; Græc., p. 704 sq.

Il n'y eut pas, depuis S. Chrysostome, sauf Photius, de patriarche de Constantinople plus savant que S. Nicéphore. On n'a imprimé qu'une petite partie des nombreux manuscrits qu'il a laissés et qu'on possède encore.

Anselme Bandurius avait, il est vrai, promis de faire paraître toutes les œuvres du saint et en avait commencé la publication en 1705; mais, par une cause qui nous est inconnue, l'entreprise demeura suspendue.

On trouve dans *Fabricii Bibliotheca Græca*, ed. Harles., t. VII, p. 603-632, la nomenclature des écrits de S. Nicéphore. Nous en extrayons le titre des principaux ouvrages de Nicéphore qui ont été publiés.

1. *Breviarium historicum* de la mort de Maurice, ou de 602 à 770, ed. Petav., Gr. et Lat., Paris, 1616; dans les historiens de Byzance, éd. Paris, 1648, et Venet., 1729.

2. *Chronographia* depuis la création du monde jusqu'en 828, ed. Gr., dans Scaliger, *Thesaurus temporum*, Lugdun. Batav., 1606, *cum notis Gr. et Lat.*, ed. J. Goar, Paris, 1652, Venet., 1729.

3. *Libri tres antirrhetici adv. Mamonam et Iconomachos.* Canisius publia quatre volumes de cet ouvrage volumineux : *Lat.*, t. IV *Lection. antiq.*, qu'on a réimprimés dans le t. XIV de la *Bibl. Patrum*, ed. Lugd. On en a aussi extrait le *Fragmentum de sex Synodis, ed. Gr. et Lat. Combefisii Auctar. nov. Bibl. Patr.*, t. II, Paris, 1648; *Lat.* in *Bibl. Patr.*, Lugd., t. XIV; enfin deux *Fragmenta de sex Synodis, ed. Combefis., Gr. et Lat., Auct. nov. Bibl. Patr.*, t. I, Paris, 1648. La partie

de beaucoup la plus considérable de cette œuvre capitale de Nicéphore est encore en manuscrit dans les bibliothèques.

4. *Confessio fidei ad Leonem III, Lat. ed. Baron. ad ann.* 811, nº 20 sq.; *Gr. et Lat.* inter *Acta synodi Ephes.*, Heidelberg, 1591, p. 342; Ibid., 1604, p. 303.

5. *Canones ecclesiastici* XVII, *ed. Gr. et Lat. Bonefid.*, *in* II *libr. Juris orientalis*, Paris, 1583; *Gr. et Lat.*, *ed. Marquardi Freheri*, Francofurti, 1506. — *Voir* aussi *Concil. Labbei*, t. VII, p. 1297. TINKAUSER.

NICÉPHORE CALLISTI. *Voy.* ÉGLISE (*histoire de l'*).

NICÉRON (JEAN-PIERRE), né en 1685 à Paris, entra en 1703 dans l'ordre des Barnabites, devint prêtre en 1708, et professa pendant plusieurs années les humanités et la philosophie, mais à dater de 1716 il se voua exclusivement à l'histoire littéraire. De solides connaissances philosophiques, une application infatigable, une grande sagacité, les loisirs du couvent, les trésors littéraires qu'il avait sous la main dans Paris, de savants voyages, qu'il réalisa de 1712 à 1716, le mirent à même de remplir parfaitement la tâche qu'il s'était imposée. Nicéron mourut dès le 8 juillet 1735; mais ses *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres, avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages* (Paris, 1727-1745, 43 parties en 44 volumes), sont une œuvre capitale, qui suffit pour faire vivre dans la postérité le nom de l'auteur. Nicéron n'a du reste poussé son travail que jusqu'au t. 39.

C'est une mine inépuisable de renseignements sûrs, nets et impartiaux pour l'histoire littéraire. L'ouvrage a été traduit en allemand par Baumgarten, Halle, 1749-1777, 24 vol.

La mort interrompit Nicéron dans le plan gigantesque qu'il avait formé de publier une *Bibliothèque française* qui aurait renfermé la biographie et un catalogue raisonné des ouvrages de tous les auteurs qui ont jamais écrit en français. Il avait cependant déjà achevé les trois premières lettres et rassemblé de nombreux matériaux pour le reste.

Goujet, *Éloge de J.-P. Nicéron*, Par., 1738, in-8°; cet éloge se trouve aussi dans le tome XL des *Mémoires*, etc.

NICÉTAS (DAVID), surnommé le Paphlagonien, né à Constantinople, philosophe chrétien, devint, d'après Léo Allatius, évêque en Paphlagonie, sous-métropolitain de Gangrée. Il vécut vers 880. Peu après 880 il composa une biographie de S. Ignace, patriarche de Constantinople, qu'on imprime d'ordinaire à la suite des actes du quatrième concile de Constantinople (huitième œcuménique) (1). Nicétas écrivit aussi plusieurs panégyriques de saints, par exemple *Apostolorum XII Encomia*. Combefis a publié ses œuvres dans l'*Auctarium novissimum Bibliothecæ veterum Patrum*. Le commentaire de Nicétas au *Gregorii Nazianzeni tetrasticha et monosticha* a paru en latin à Imola, en 1588, in-8°, en grec à Venise, en 1563, in-4°. Cave, p. 473, suppose qu'il y eut encore un autre David Nicétas, qui a également laissé des écrits.

NICODÈME (Νικόδημος, נִקְדִּימוֹן), pharisien riche et considéré, membre du grand conseil ou du sanhédrin (ἄρχων, שַׂר), est nommé trois fois dans l'Évangile de S. Jean, à l'occasion : 1° de son entrevue nocturne avec Jésus-Christ (2); 2° de la parole qu'il prend, quoique indirectement, en faveur du Seigneur dans le sanhédrin (3); 3° de la sépulture du

(1) *Voir* Hard., *Acta Concil.*, t. V, p. 943-1009.
(2) *Jean*, 3.
(3) *Ibid.*, 7, 50.

Sauveur, qu'il accomplit avec Joseph d'Arimathie. L'Apôtre nous montre ainsi les progrès de la foi dans Nicodème, passant du désir à la parole, de la parole à l'action. Le dernier acte était une adhésion formelle, une profession publique; sa conduite, entièrement suspecte aux Juifs, qui lui demandaient avec une amère ironie : « Es-tu aussi un Galiléen ? » ne laissa plus de doute après la mort du Christ.

On accuse volontiers Nicodème de faiblesse de caractère et de respect humain; mais on ne peut méconnaître que Jésus avait peut-être quelque motif pour tenir Nicodème en quelque sorte à distance. La semence de la foi avait certainement été jetée dans le cœur du pharisien lors de son entretien nocturne avec le Sauveur ; cette semence devait germer et croître au milieu des circonstances que Dieu déterminait ou permettait. Quoique vivant en dehors du cercle du Christ, Nicodème était certainement soumis pour sa foi à des épreuves aussi graves que celles des Apôtres. Éloigné du Sauveur, exposé à la haine, aux préjugés, aux mensonges, aux impostures, à la fausse sagesse des pharisiens, opiniâtres dans leur culte de la lettre, il ne lui était pas plus aisé de défendre sa foi qu'il ne lui eût été facile de partager les souffrances et les épreuves du Sauveur en vivant auprès de lui. Les Apôtres avaient des moments d'enthousiasme et d'illumination. Pierre s'écriait : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ! » Mais que de fois ils étaient désespérés ! Qu'ils comprenaient peu le Seigneur ! Combien le Christ se plaint de leur incrédulité ! Nous pouvons, par conséquent, admettre que c'était le Christ lui-même qui voulait que Nicodème passât par cette voie, et non par une autre ; et, dans le fait, Nicodème demeura fidèle, comme nous le montre l'Évangile et le confirme la tradition de l'Église; car elle raconte que Nicodème, après avoir été baptisé par S. Pierre et S. Jean, fut destitué par le sanhédrin et privé de tous ses biens. Son oncle, Gamaliel, parvint à le soustraire à la fureur des Juifs en le cachant dans sa maison de campagne, près de Jérusalem, où il mourut peu de temps après et fut enseveli à côté de S. Étienne.

Une vision miraculeuse révéla les deux tombes à un pieux prêtre, nommé Lucien, de Caphargamala, en Palestine, et leurs dépouilles furent solennellement reconnues par Jean, évêque de Jérusalem. Il y eut de grands miracles opérés par les reliques de S. Étienne, dont S. Augustin fut témoin oculaire et dont tous les écrivains ecclésiastiques parlent avec admiration (1). Le Talmud parle souvent de Nicodème, de ses richesses, de sa piété, de ses miracles. C'est à un de ces miracles qu'il dut son nom, car, à sa prière, un jour, les nuages qui obscurcissaient l'horizon se dissipèrent et laissèrent briller le soleil, שנקדה לו חמה, *quia sol ei emicuit*. Il est impossible de savoir si le Nicodème du Talmud est celui de l'Évangile.

Conf. *Othonis Lex. rabb.*, p. 459; Buxt., *Lex.*, in-fol., 1386; APOCRYPHE (*littérature*), CHRIST (*images du*).

SCHEGG.

NICOLAÏ de Munster. *Voyez* FAMILISTES, t. VIII, p. 342.

NICOLAÏ et la *Bibliothèque universelle allemande*. Nicolaï, libraire de Berlin, eut, en 1765, la pensée ou reçut de quelques amis l'inspiration de fonder une *Bibliothèque universelle allemande*, dans laquelle on devait rendre compte de toute espèce de livres, jugés dans l'esprit de la nouvelle philosophie, c'est-à-dire d'après les

(1) Cf. Butler, *Vie des Pères*, etc. Jacq. à Voragine, *Legenda aurea*, ed. Græsse, Lips., 1850, p. 461.

principes du rationalisme, de la franc-maçonnerie, de l'illuminisme, du déisme et du naturalisme ; faire, par conséquent, prompte et complète justice de la théologie et de la philosophie anciennes, considérées comme absolue superstition et pur jésuitisme, et établir sur leur ruine, et sous le nom spécieux de religion de la raison, le triomphe universel de l'antichristianisme. Nicolaï ne douta pas qu'il réunirait facilement un nombre suffisant de collaborateurs pour réaliser son plan, l'Allemagne présentant à cette époque une foule de libres penseurs capables de le seconder, et, en effet, dans la préface du supplément au tome V de la *Bibliothèque*, 53-86, 1791, il parle de cent trente coopérateurs.

On faisait avec intention un profond mystère de leurs noms. On n'en connaît que quelques-uns, parmi lesquels on peut citer avec certitude, outre Nicolaï, *Moïse Mendelsohn*, *Guillaume-Abraham Teller*, *Germanus Lüdke*, *Eberhard*, *Lessing*, etc. Du reste les collaborateurs choisis par Nicolaï n'étaient pas tous des hommes d'un âge mûr; il aimait à s'entourer de jeunes gens. Les vieux restaient dans le vague, combattaient la foi sourdement et se tenaient dans les limites d'une modération prudente et hypocrite ; les jeunes battaient résolûment en brèche toutes les croyances, et parlaient d'un ton si impudent que Nicolaï était parfois obligé de leur faire mettre une sourdine à leur voix et de leur recommander de se hâter lentement.

Le succès répondit aux efforts unis de ces rédacteurs à la fois prudents et téméraires, et Nicolaï put justement dire que la grande révolution qui s'opéra alors dans la théologie et la philosophie, en Allemagne, fut l'œuvre de sa *Bibliothèque universelle;* du moins l'influence des écrits et des brochures qui parurent isolément contre la religion, quelque nombreux qu'ils fussent, ne put être aussi rapide, aussi générale, aussi profonde que l'action incessante de la fabrique littéraire de Nicolaï. D'ailleurs on ne peut méconnaître que cette revue de tous les ouvrages de science et d'art renfermait beaucoup d'excellents articles et devint pour ainsi dire un besoin pour les savants qui ne voulaient pas rester en arrière du mouvement littéraire. Elle exerça ainsi une autorité devant laquelle tout le monde s'inclina, les uns pour être prônés par la Revue et obtenir la célébrité qu'elle distribuait à ses adeptes ; les autres pour échapper à l'ironie, aux outrages, aux traits empoisonnés de ses rédacteurs, qui pratiquèrent, à un degré jusqu'alors inconnu en Allemagne, l'art d'exalter, d'encenser, de diviniser les uns, d'outrager, de calomnier et de perdre les autres. On comprend que les coups portaient surtout sur les Catholiques attachés à la foi de leur Église. Quant aux Catholiques chez lesquels on apercevait une tendance plus libre, des velléités d'affranchissement, on les accablait d'éloges, on les prévenait de toutes façons, on prônait leurs œuvres, on répandait leur portraït, on les portait aux nues, dans l'espoir de leur prochaine défection.

Cf. *Triomphe de la Philosophie*, Germantown, 1803.

SCHRÖDL.

NICOLAÏTES. S. Jean appelle Nicolaïtes, dans son Apocalypse (1), ceux qui pratiquent l'idolâtrie et la débauche. Leur fausse doctrine non-seulement leur permettait de manger des viandes immolées aux idoles, qu'ils purifiaient,

(1) 2, 6 et 14 : « Sed hoc habes quia odisti facta Nicolaitarum, quæ et ego odi. » — « Sed habeo adversus te pauca : quia habes illic tenentes doctrinam Balaam, qui docebat Balac mittere scandalum coram filiis Israël, edere et fornicari. »

dit-on, par quelques formules de conjuration, mais elle renfermait des principes tout à fait relâchés au point de vue des mœurs. Ils étaient tellement indulgents à l'égard des adultères que, huit jours après le péché commis, ils recevaient les coupables dans leur communion. Ceux qui adhéraient à ces principes formaient-ils une secte particulière ? C'est ce qu'on ne peut que présumer, sans en avoir la certitude. S. Irénée, S. Épiphane, Tertullien et S. Jérôme considèrent Nicolas d'Antioche, un des sept diacres de l'Église de Jérusalem, comme l'auteur de la secte des Nicolaïtes. S. Irénée leur attribue une vie tout à fait désordonnée. Il est évident, dit-il, d'après l'Apocalypse, qu'ils enseignent que ni l'adultère, ni la manducation des viandes immolées aux idoles ne sont défendus. Il leur impute, en outre, une série d'opinions gnostiques sur Dieu, la création et le Christ (1). Clément d'Alexandrie varie quant aux détails. Il parle en général d'une secte qui, moyennant la fausse interprétation d'une parole et d'un fait de Nicolas, prétendait descendre de ce diacre. Il aurait dit qu'on doit abuser de la chair (παραχρῆσθαι τῇ σαρκὶ, faire peu de cas de...). Il aurait eu, en outre, le bonheur ou le malheur de posséder une très-belle femme. Les Apôtres lui ayant reproché sa jalousie, il aurait, par obéissance, conduit sa femme devant les Apôtres, aurait déclaré se séparer d'elle et lui aurait reconnu le pouvoir de se remarier. Cette parole et ce fait auraient été interprétés par quelques Chrétiens comme si la satisfaction de toute espèce de désir et de convoitise charnels était autorisée. Ces traditions divergentes furent diversement embellies et augmentées par les écrivains postérieurs. Le plus habituellement ils prétendirent que Nicolas se sépara de sa femme pour pratiquer la continence, mais qu'il avait promis plus qu'il ne put tenir; que, pressé par la jalousie autant que par les désirs de la chair, il aurait été empêché par la honte, pendant quelque temps, de se rengager dans les liens du mariage ; mais qu'enfin il aurait décidé de se remarier et de justifier cette seconde union par une conduite complétement immorale.

(1) *Voy.* Gnostiques.

La principale question qui se présente ici est de savoir si, du temps de S. Jean, il y eut réellement un parti hérétique qui, se distinguant de l'Église par certaines erreurs, porta le nom de *Nicolaïtes*, et tenait, à juste titre, ce nom de Nicolas, comme de son fondateur.

Nous répondons négativement, sans nous préoccuper de l'opinion de ceux qui prétendent que les passages cités de l'Apocalypse sont prophétiques et se rapportent à tous les hérésiarques futurs, au Pape et à son clergé, ou qui reconnaissent dans ces textes les gnostiques et notamment les Cérinthiens. Nous comprenons le mot Nicolaïtes dans un sens symbolique, et voici nos raisons : S. Jean (1) loue l'Église d'Éphèse de ce qu'elle a en haine et en horreur les œuvres des Nicolaïtes; il reproche le contraire à l'Église de Pergame (2).

Mais comme dans ce passage la διδαχὴ Βαλάαμ est désignée comme διδαχὴ Νικολαϊτῶν, *Nicolaos* nous paraît la traduction de *Balaam* (νικᾷν τὸν λαὸν = בְּלַע עַם). Les deux expressions ont la même valeur, l'une en hébreu et l'autre en grec, et signifient le vainqueur, c'est-à-dire le séducteur du peuple. Balaam est le prophète que Balac oblige à parler contre les Israélites, et qui vient de Mésopotamie pour maudire le peuple

(1) 2, 6 « ... Quia habes illic tenentes doctrinam Balaam. Ita habes et tu tenentes doctrinam Nicolaïtarum. »

(2) 2, 14 sq.

de Dieu (1). Il n'y parvient pas, et son blasphème se transformant, contre son gré, dans sa bouche, en une bénédiction, il donne au roi des Moabites le conseil d'entraîner les Israélites dans la débauche et l'idolâtrie, et par là même de les pousser à leur perte. Comme le nom de Balaamites n'est pas à proprement dire le nom d'une secte connue, nous n'avons pas le droit de voir une secte particulière dans les Nicolaïtes. Nous entendons par ce mot les Chrétiens frivoles, adonnés aux vices nommés plus haut. Quant à l'opinion qui faisait du diacre Nicolas l'auteur de la secte, il est probable que ces Chrétiens charnels tenaient beaucoup à pouvoir justifier leur vie par la doctrine d'un homme apostolique, et par conséquent à donner le plus de valeur possible à la fable inventée dans ce but.

Ce n'est pas là une tentative inconnue dans l'histoire de l'Église. La fable passa de bouche en bouche, et c'est ce qui explique pourquoi les Pères transmirent cette même fable avec toutes sortes de modifications, sans qu'aucun d'eux puisse nous donner de renseignements précis sur le lieu et le temps où naquit cette secte. Ce que les auteurs les plus anciens en disent a déjà le caractère d'une tradition. S. Ignace admet cette hypothèse lorsqu'il dit que les Nicolaïtes prirent un faux nom.

En somme, il nous paraît difficile d'admettre le jugement de S. Irénée quand nous nous rappelons que les Actes des Apôtres (2) comptent Nicolas parmi les hommes pleins de foi et de l'Esprit-Saint, qui furent choisis pour remplir les fonctions de diacre. Cependant nous ne sommes pas autorisés à admettre avec Zeller qu'il est possible que les Nicolaïtes aient été des Chrétiens pauliniens, dont les libres opinions sur la manducation des victimes offertes aux idoles parurent au rédacteur de l'Apocalypse, d'après une ancienne figure de la Bible, un adultère à l'égard de Jéhova. Nous ne comprendrions pas, dans ce cas, le sévère jugement de S. Jean. Il se prononce ouvertement contre des Chrétiens vicieux et dissolus, et prémunit les siens contre tout commerce avec les premiers.

Il n'est pas invraisemblable que les Balaamites et les auteurs des divisions repris par S. Pierre (1), par S. Jude (2), soient identiques avec les Nicolaïtes. Il est difficile de déterminer quelles idées servaient à ces partis pour justifier leur manière de vivre et pour les pousser aux dernières limites de leurs théories, et non moins difficile de dire s'ils partaient du principe de la purification de l'âme, dont l'affranchissement mène au mépris du corps, à une prétendue indifférence à l'égard de tous les actes extérieurs et charnels, ou s'ils partaient de la communauté des biens, d'où ils concluaient à la communauté des femmes et à une vie vulgaire et charnelle.

Quant au rapport des Nicolaïtes avec la gnose (3), nous en avons déjà parlé. S. Irénée fait des Nicolaïtes, sans donner de raisons de son opinion, une secte de gnostiques. Ce qui est certain, c'est qu'ils rejetaient la loi du mariage, ou du moins la pureté morale de la doctrine chrétienne. Il fallait bien justifier par des principes, par une théorie quelconque, l'immoralité qu'on introduisait dans la vie. C'est ainsi que dans leur premier âge, ils s'emparèrent des éléments de la gnose, dont ils hâtè-

(1) *Voy.* Balaam.

(2) 6, 5 : « Et elegerunt Stephanum, virum plenum fide et Spiritu Sancto, et... Nicolaum, advenam Antiochenum ; hos statuerunt ante conspectum Apostolorum. »

(1) II *Pierre*, 2, 15.

(2) 4, 11 et 19.

(3) *Voy.* Gnose.

rent les progrès, comme plus tard ils peuvent ne s'être pas opposés à l'influence du gnosticisme et de ses erreurs sur Dieu, la création, etc., etc.

Eusèbe a pu dire que le nom des Nicolaïtes dura peu de temps, et Tertullien que ce nom se perdit, ceux qui le portaient s'étant cachés au milieu d'autres partis. Quand en revanche Pithou, dans ses *Annales*, prétend qu'il y avait des Nicolaïtes vers le milieu du septième siècle, cette contradiction apparente peut se résoudre par cela que, depuis Grégoire VII, on désigna souvent les prêtres entachés de deux vices graves et fréquents parmi le clergé sous les noms de Simoniaques et de Nicolaïtes, et qu'on donnait cette dernière appellation à ceux qui ne renvoyaient pas leur concubine.

Cf. Walch, *Hist. des Hérésies*, t. I, p. 167-181; Dr Jacques Matter, *Hist. critique du Gnosticisme*; D. Zeller, *Annales théol.*, 1842, p. 713-17.

STEMMER.

NICOLAS, Νικόλαος, un des sept diacres de l'Église de Jérusalem (1), qui, à tort, a été considéré comme l'auteur de la secte des Nicolaïtes.

Cf. l'art. NICOLAÏTES.

NICOLAS Ier (*Pape*). Quinze jours après la mort de Benoît III, le 24 avril 858, Nicolas Ier fut à l'unanimité élu Pape (2). Il sortait d'une famille romaine distinguée, avait déjà été admis, par le Pape Sergius II, parmi les fonctionnaires du palais pontifical et ordonné sous-diacre; Léon IV l'avait élevé au diaconat. Enfin Benoît III lui avait accordé toute sa confiance et s'était servi de lui dans les affaires les plus importantes. A la nouvelle de la mort de Benoît, l'empereur Louis II, qui se trouvait à proximité de Rome, s'y était rendu de sa personne, et ce fut en sa présence, et par conséquent avec son assentiment, que Nicolas, le jour même de son élection, fut sacré dans l'église Saint-Pierre et solennellement couronné. C'est le premier *couronnement* d'un Pape dont parle l'histoire.

Trois jours après, le Pape et l'empereur, pour manifester publiquement la bonne intelligence qui régnait entre eux, se réunirent dans un banquet, et l'empereur, étant retourné à son camp, y reçut la visite du Pape, qu'il accueillit avec une grande amitié et combla de présents. Non-seulement l'empereur alla au-devant du Pape en cette circonstance, mais il tint la bride de son cheval au moment de son arrivée comme à celui de son départ, témoignage d'honneur dont l'histoire parle aussi pour la première fois à cette occasion.

Nicolas était beau de figure, grand de taille, lettré, pieux, de mœurs sévères et d'habitudes généreuses (1). Il comprenait sa haute position et sut en défendre les prérogatives; doux et affable envers tout le monde, mais terrible aux méchants, de quelques rangs qu'ils fussent, c'était un second Élie, comme le nomme le chroniqueur, quasi contemporain, Régino de Prum, et depuis Grégoire Ier le monde n'avait pas vu de Pape aussi grand.

Le premier acte de Nicolas I fut son assentiment à la réunion de l'évêché de Brême (qui avait appartenu jusqu'alors à la province de Cologne) et de l'archevêché de Hambourg. Nicolas renouvela en même temps l'ordonnance de Grégoire IV qui avait créé Ansgar (2) et ses successeurs sur le siége de Hambourg légats-nés du Saint-Siége auprès des Danois, des Suédois et des

(1) *Act.*, 6, 5.
(2) Pagi, ad ann. 858, n. 1.

(1) Anastase, *Vitæ Pontif.*, dans Mansi, *Coll. Conc.*, t. XV, p. 143 sq., et Baron., ad ann. 858, n. 8 sq.
(2) *Voy.* ANSGAR.

Slaves en général (1). La première affaire pénible pour le Pape fut la suivante. Un an avant son élévation au Saint-Siége, le patriarche de Constantinople, Ignace (2), avait été illégalement déposé, et Photius (3) avait été aussi illégalement promu au siége patriarcal. Une partie des évêques grecs avait soutenu cette iniquité; une autre, au contraire, ne voulait pas entrer en communion avec Photius, et la cour de Byzance, prétendant soumettre tout le clergé grec au nouveau patriarche, pensa que le meilleur moyen était d'obtenir sa reconnaissance par le Saint-Siége. L'empereur Michel III et Photius envoyèrent à cet effet, en 859, des députés à Rome, chargés d'offrir de riches présents et d'affirmer les plus grands mensonges, comme, par exemple, qu'Ignace avait volontairement résigné sa charge.

Mais le Pape Nicolas Ier n'était pas homme à se laisser tromper facilement; il examina sérieusement l'affaire et fut par là même engagé avec Constantinople dans de pénibles discussions, qui provoquèrent un schisme temporaire et ne se terminèrent qu'après la mort du Pape, en 867, et la déposition de Photius, ordonnée par le nouvel empereur, Basile le Macédonien. Ce conflit fut le prélude du grand schisme qui sépara l'Église grecque et l'Église latine, et se trouve raconté en détail à l'article ÉGLISE GRECQUE (4); c'est pourquoi nous y renvoyons.

La seconde affaire importante, qui, comme la première, occupa tout le règne de Nicolas, fut celle du mariage du roi Lothaire (5). Lothaire, de la race des Carolingiens, était le second fils de l'empereur Lothaire Ier, le petit-fils de Louis le Débonnaire, et le plus jeune frère de l'empereur Louis II, que nous avons nommé plus haut. Lors du partage de l'héritage paternel, il obtint les provinces qui reçurent de lui ou avaient déjà pris du nom de son père le nom de Lotharingie ou Lorraine. En 856 il se maria avec Theutberge (Thietberg, Thietbrich), fille du comte de Bourgogne, Boson; mais Waldrade, avec laquelle il avait eu des rapports antérieurs, reprit si bien son empire sur lui qu'il voulut abandonner sa femme pour elle. Ne pouvant arriver à ses fins qu'en ayant recours à certaines formes légales, il fit répandre le bruit qu'avant son mariage avec Theutberge cette princesse avait entretenu un commerce incestueux avec son frère Hucbert. Ce qui rendait ce bruit jusqu'à un certain point admissible, c'était la réputation d'Hucbert, qui, élu sous-diacre et abbé d'un couvent, s'en était échappé et avait commis une foule de violences et d'actes odieux. On ajoutait, pour augmenter le crime de Theutberge, qu'Hucbert avait commis le crime de sodomie avec sa sœur, l'avait ainsi rendue grosse, ce qui était physiquement impossible, et que Theutberge avait fait disparaître sa grossesse par un breuvage.

Les courtisans eurent naturellement grand soin de répandre ces bruits infâmes, et Lothaire finit, en 859, par charger un tribunal, composé des grands du pays, de juger Theutberge, parce qu'au cas où ils la déclareraient coupable il ne pourrait plus la reconnaître pour sa femme. Theutberge, ayant nié tous les faits de l'accusation, fut, suivant le droit du temps, condamnée au jugement de Dieu, c'est-à-dire à l'épreuve de l'eau bouillante, et l'un des nobles de sa suite se soumit à ce jugement à sa place, avec tant de bonheur que la reine fut déclarée innocente, et Lothaire obligé, par l'opinion publique, à la reprendre, au moins en

(1) Pagi, l. c., n. 2-6.
(2) *Voy.* IGNACE.
(3) *Voy.* PHOTIUS.
(4) T. VII, p. 235.
(5) *Voy.* LOTHAIRE.

apparence, pour sa femme. Cependant, dit l'histoire, il l'enferma secrètement, et ce qui est certain c'est qu'il ne vécut plus avec elle, mais bien avec Waldrade. Lothaire tâcha, l'année suivante, d'obtenir le divorce par une voie nouvelle. Son grand-aumônier, l'archevêque de Cologne, Gunther, se montra disposé à favoriser ce projet, à la condition qu'en place de Theutberge il prendrait pour femme la propre nièce de l'archevêque. Thietgaud, archevêque de Trèves, gagné par Gunther, entra également, avec d'autres prélats, dans les vues du roi, qui, en 860, réunit un synode dans sa résidence d'Aix-la-Chapelle, et là, en présence des deux archevêques cités, d'Aventius, évêque de Metz, de Francon, évêque de Tongres, et de quelques abbés, il fit connaître le grave soupçon qui pesait sur sa femme, déclarant qu'il ne voulait pas demeurer plus longtemps dans l'incertitude, et priant en conséquence les prélats d'interroger eux-mêmes Theutberge sur les faits incriminés.

Les prélats parvinrent, à force de ruse et de violence, par des menaces et des mauvais traitements, ainsi que l'indique Hincmar, à arracher à la malheureuse reine l'aveu que dans sa jeunesse son frère avait horriblement abusé d'elle, qu'elle avait été à proprement dire violée, qu'ainsi elle était indigne du lit du roi et qu'elle voulait se cacher dans un couvent. Thietgaud, ayant obtenu cet aveu, réunit pour la seconde fois les évêques dans la même année, à Aix, avec le roi Lothaire. Theutberge renouvela sa confession par écrit, affirmant que c'était un aveu spontané, libre et véritable. Les évêques conseillèrent au roi de ne pas rester uni, dans ces circonstances, à Theutberge, et quant à l'infortunée princesse ils la condamnèrent à subir une pénitence canonique et à être enfermée dans un couvent. Cependant Theutberge parvint à s'échapper dans le courant de l'année et à se réfugier auprès de son frère Hucbert et du roi Charles le Chauve. De là elle envoya un message au Pape Nicolas Ier, pour se plaindre des violences dont elle avait été l'objet et de la sentence inique que l'on avait prononcée contre elle.

De son côté le roi Lothaire envoya à Rome Thietgaud, de Trèves, et Hallo, de Verdun, pour affirmer au Pape que Theutberge avait fait elle-même l'aveu de sa faute et empêcher le Pape de se laisser prévenir contre lui. En même temps Lothaire alla au-devant de toute espèce de résolution du Pape en réunissant, le 28 avril 862, les évêques qui étaient à sa dévotion dans un troisième synode d'Aix, où il fit, de la manière la plus exagérée, l'éloge des vénérables prélats dont il avait suivi le conseil en se séparant de Theutberge, et se déclara prêt à obéir à la sentence du synode et à faire pénitence des fautes qu'il avait pu commettre par suite de la faiblesse humaine, mais qu'il ne pouvait point passer sa jeunesse sans femme, et qu'il suppliait les évêques de l'aider à sortir de ce grave péril. Alors l'archevêque Thietgaud affirma que le roi avait déjà fait une longue et sévère pénitence en expiation de son commerce illégitime avec Waldrade, et le synode chargea deux évêques de faire une enquête sur la possibilité du divorce.

Quoique l'avis des deux examinateurs fût en définitive contraire au divorce, le synode décida que Lothaire ne pouvait garder Theutberge et qu'il lui était permis d'épouser une autre femme, en se fondant sur un texte du faux Ambroise (1), portant que la femme divorcée ne peut se remarier, tandis qu'il est licite au mari de prendre une seconde femme. Cette décision rendue, le roi

(1) Ad I *Cor.*, 7, 11.

fit venir à sa cour la nièce de l'archevêque; mais au lieu de l'épouser il en abusa, après quoi il la renvoya honteusement chez elle. Immédiatement après il épousa Waldrade et la fit publiquement couronner, au grand mécontentement du peuple, qui soutenait que Waldrade avait ensorcelé Lothaire et lui avait insufflé toute la haine qu'il ressentait contre la reine légitime. On vit alors beaucoup d'évêques et de grands du royaume de Lorraine s'adresser au savant archevêque de Reims, Hincmar (dans le royaume de Charles le Chauve), et lui soumettre d'abord vingt-trois, puis ensuite sept questions concernant le mariage de Lothaire. Telle fut l'origine du livre de Hincmar, qui parut en 862 ou 863 : *de Divortio Lotharii regis et Tetbergæ reginæ*, qui est demeuré un document important pour l'histoire. Hincmar y démontre qu'on ne peut attribuer aucune valeur à l'accusation personnelle de Theutberge, qu'elle n'a pas agi librement, qu'on n'a pas observé les formes, que notamment on aurait dû citer devant les juges le frère de Theutberge, Hucbert; mais qu'en admettant même que Theutberge eût commis la faute qu'on lui reprochait ce ne serait pas encore un motif de divorce ; qu'il était faux par conséquent de dire que lui, Hincmar, eût directement ou indirectement approuvé le divorce prononcé par le synode d'Aix. Puis il établit qu'un divorce n'est possible qu'autant qu'un des conjoints a failli au mariage ou que tous deux veulent faire le vœu de chasteté, mais qu'un mariage, même rompu, n'autorise jamais aucune des parties à se remarier; que, s'il était juridiquement établi, par une nouvelle enquête, que le mariage du roi avec Theutberge était nul, alors seulement Lothaire pourrait se remarier; que, du reste, ces enquêtes sur des questions de mariage et de relations sexuelles devaient être poursuivies par des juges laïques et mariés, et non par des ecclésiastiques, et que ceux-ci n'avaient autre chose à faire, en cas de besoin, qu'à imposer les pénitences nécessaires; que c'étaient aussi des juges mariés seuls qui devaient décider, après avoir consulté leurs femmes, s'il était possible que Theutberge fût devenue grosse par le prétendu commerce contre nature qu'elle aurait eu avec son frère. Les paroles de Hincmar sur le jugement de Dieu et l'ensorcellement d'un époux contraint d'aimer ou de haïr le conjoint ont peu de portée en elles-mêmes, mais sont remarquables comme expression des opinions de son temps. Enfin Hincmar ajoute très-justement que le cas présent ne regarde pas seulement la Lorraine, mais intéresse toute la Chrétienté, et que les princes, tout comme les simples fidèles, sont soumis au jugement de l'Église dans les affaires religieuses.

Le Pape Nicolas Ier jugea précisément comme Hincmar, dans sa réponse à une lettre d'Ado, archevêque de Vienne. « Que si, *avant* le mariage, dit-il, une femme s'était oubliée avec un homme, ce n'était pas un motif de divorce; mais qu'il n'était, en aucun cas, permis au mari de prendre une autre femme ou de vivre avec une concubine (1). »

Du reste, Lothaire s'étant adressé au Pape, aussi bien que Theutberge, Nicolas décida qu'un synode se réunirait à Metz, dans le royaume de Lothaire, sous la présidence des légats du Pape, pour examiner l'affaire de près. Il apprit en même temps que Lothaire avait formellement épousé Waldrade, et dès lors il ordonna à tous les évêques des deux autres royaumes franks (France et Allemagne) de se rendre au synode et de juger Lothaire, qui devrait se pré-

(1) Hard., *Coll. Conc.*, V, 295.

senter au concile sous peine d'excommunication. Il chargea ce synode d'examiner les dires de Lothaire, qui prétendait avoir été marié à Waldrade dès sa jeunesse par son père, et les griefs contre Theutberge, mais de réserver au Pape l'arrêt définitif.

Les légats, à ce qu'il paraît, se laissèrent corrompre par Lothaire, ne remirent les lettres du Pape ni à Charles le Chauve ni aux évêques de son royaume, et firent en sorte qu'il ne parût au synode de Metz, en 863, que des évêques lorrains, qui confirmèrent la sentence d'Aix-la-Chapelle. Un exemple, entre autres, prouve combien le concile fut déloyal dans sa conduite. Un des évêques avait ajouté à sa signature la condition que tout ce qu'on avait décidé n'aurait de valeur que dans le cas où le Pape l'approuverait; Gunther coupa avec un canif cette clause du parchemin et ne laissa que la simple signature de l'évêque (1).

Enfin, voulant obtenir l'approbation du Pape, Gunther et Thietgaud partirent pour Rome, et l'évêque Adventius envoya au Pape un Mémoire justificatif de sa conduite et de celle du roi Lothaire, qu'il prétendait avoir été marié à Waldrade par son père, ajoutant qu'après la mort de ce dernier Hucbert avait amené au jeune et voluptueux Lothaire sa sœur Theutberge et l'avait ensuite contraint d'épouser celle qu'il lui avait livrée.

Le Pape réunit un concile à Rome, déclara nul l'arrêt du synode de Metz, et prononça la déposition des deux archevêques. Ceux-ci, se plaignant hautement du traitement indigne et inouï dont ils étaient l'objet et des empiétements intolérables du Pape, s'adressèrent à l'empereur, qui se trouvait à Bénévent et qui marcha immédiatement sur Rome pour arracher au Pape la rétractation de la sentence. Il s'empara de Rome, et, Nicolas n'opposant aux armes impériales que des prières et des jeûnes, l'empereur fit bloquer les églises et maltraiter ceux qui en sortaient. Le Pape demeura deux jours et deux nuits dans l'église Saint-Pierre sans nourriture.

Déjà Gunther, transporté de joie et d'orgueil dans l'espoir de son triomphe, avait fait déposer sur la *confession* de S. Pierre un libelle diffamatoire contre le Pape, et en avait envoyé copie aux évêques de Lorraine, pour les soulever contre le souverain Pontife, que, nouveau Photius, il venait d'excommunier. A ce moment mourut d'une mort subite dans l'armée impériale un soldat qui avait manqué de respect aux saintes reliques; l'empereur lui-même tomba inopinément malade. L'empereur, persuadé que ce double accident était un juste jugement de Dieu, se réconcilia, par l'intermédiaire de l'impératrice, avec le Pape, quitta sans retard Rome et renvoya les deux archevêques chez eux. Les rois de France et d'Allemagne, Charles le Chauve et Louis le Germanique, loin de venir en aide à leur neveu, lui firent de sérieux reproches, et le menacèrent d'envahir son royaume. Lothaire, ainsi que les évêques, se vit obligé de se soumettre au Pape et lui écrivit une lettre pleine d'humilité, le pria d'épargner Thietgaud, de Trèves, et abandonna complétement l'archevêque de Cologne, qui était le plus compromis; il transmit même, avec un indigne cynisme, son siége à un autre prélat.

L'archevêque de Cologne, non moins cynique, s'empressa de courir à Rome, et découvrit au Pape toutes les fourberies mises en usage dans l'affaire du divorce, espérant obtenir par sa trahison son pardon et sa réintégration.

Mais le Pape confirma dans un nouveau synode la déposition des deux métropolitains, pardonna aux évêques qui

(1) Fleury, l. 50, n. 28.

avaient été leurs complices, et continua d'exiger, sous peine d'excommunication, l'éloignement de Waldrade et le rétablissement de Theutberge dans ses droits.

En effet, en 865, Arsène, légat du Pape, ramena Theutberge à la cour de son époux, et Lothaire promit par serment de l'honorer comme reine, en même temps qu'il remit Waldrade entre les mains du légat, qui devait la conduire à Rome, où elle ferait pénitence. Mais tout cela n'était qu'une ruse. Waldrade, de connivence avec Lothaire, s'échappa des mains du légat, déjà arrivé avec elle en Italie, et retourna secrètement en Lorraine, sans cependant se montrer à la cour. Theutberge fut tellement maltraitée qu'elle fut contrainte de nouveau de chercher un refuge auprès de Charles le Chauve. Fatiguée de sa situation elle supplia elle-même le Pape de dissoudre son malheureux mariage, en donnant pour motif la prétendue union que Waldrade avait contractée autrefois avec Lothaire.

Mais Nicolas l'exhorta à supporter courageusement ses souffrances et lui déclara qu'il ne dissoudrait jamais son mariage (1). Il recommanda par plusieurs lettres aux évêques de Lorraine de publier l'excommunication de Waldrade et de lui rendre compte de la conduite de Lothaire.

Celui-ci trouva bon de s'humilier une seconde fois devant le Pape et lui adressa une lettre pleine de respect et de soumission. Il espérait détourner par là le Pape de sa principale exigence. Mais Nicolas persévéra, par sa lettre du 25 janvier 867, à exiger que les siéges de Cologne et de Trèves fussent occupés par de nouveaux titulaires et que Waldrade fût envoyée à Rome pour répondre de sa conduite, auquel cas seulement Lothaire pourrait comparaître lui-même devant le Pape (1).

(1) Hard., l. c., p. 266.

A la même date Nicolas écrivit à Charles le Chauve, oncle de Lothaire, pour le prier de protéger Theutberge et le détourner de faire cause commune avec Lothaire. Il se prononçait nettement contre le projet de ce prince qui voulait soumettre à l'épreuve d'un combat singulier la culpabilité ou l'innocence de la reine (2), et priait en même temps le second oncle de Lothaire, Louis le Germanique, d'intervenir auprès de son neveu pour lui rappeler l'affection qu'il devait à sa femme. Enfin il fit savoir à Lothaire qu'il ne pouvait accéder à la demande de divorce, que Theutberge avait faite elle-même, qu'au cas où Lothaire, de son côté, serait résolu à faire vœu de continence (3).

Nicolas eut à s'occuper jusqu'aux derniers moments de sa vie de cette pénible affaire; il blâma, notamment dans ses dernières lettres, Louis le Germanique et les évêques d'Allemagne d'avoir intercédé en faveur de Gunther et de Thietgaud, et leur donna l'assurance que jamais ces deux coupables ne seraient réintégrés dans leurs fonctions sacrées (4).

Nicolas mourut le 13 novembre 867, sans voir la fin de l'affaire de Lothaire et après avoir de nouveau prononcé l'excommunication contre ce prince (5). Il eut pour successeur Adrien II (6), qui suivit les mêmes principes dans la cause de Lothaire, quoiqu'il prît des formes plus douces, par égard surtout pour l'empereur, qui défendait alors victorieusement l'Italie contre les Sarrasins.

(1) Hard., l. c., p. 268 sq.
(2) Id., l. c., p. 271.
(3) Id., l. c., p. 274 sq.
(4) Id., l. c., p. 284 sq.
(5) Id., l. c., p. 340.
(6) *Voy.* ADRIEN II.

Waldrade, ayant manifesté de grands sentiments de pénitence, fut, à la demande de l'empereur, relevée de l'excommunication, et Lothaire, qui s'était humblement adressé au Pape, fut autorisé à se rendre à Rome pour recevoir la bénédiction du Pape s'il était innocent, pour faire pénitence s'il était coupable; mais le Pape le blâma sérieusement d'avoir eu recours à la ruse en envoyant Theutberge elle-même à Rome pour demander le divorce.

Bientôt après Lothaire vint lui-même en Italie (869) et eut, par l'entremise de son beau-frère, l'empereur, une entrevue avec le Pape, dans le couvent du Mont-Cassin. Là le Pape, cédant aux instances de l'empereur et de l'impératrice, promit d'admettre Lothaire à la communion de l'Église si Lothaire affirmait que depuis la sentence du Pape Nicolas il n'avait plus eu de commerce avec Waldrade. Lothaire en fit le serment; les gens de sa cour rendirent le même témoignage. Alors le Pape Adrien partit avec lui pour Rome, et là, offrant le saint Sacrifice dans l'église Saint-Pierre, il présenta la sainte hostie à Lothaire en lui disant : « Si, depuis la sentence du Pape Nicolas, tu n'as plus vécu en adultère avec Waldrade, et si tu es fermement résolu à n'avoir plus aucun rapport avec elle, approche avec confiance et reçois le saint Sacrement. » Lothaire communia en effet, ses courtisans communièrent après lui, pour ratifier ainsi la vérité de leur témoignage. Parmi ces témoins se trouvait Gunther, l'archevêque déposé de Cologne, qui avait remis entre les mains du Pape, au Mont-Cassin, un acte formel de soumission et avait été admis à la communion laïque.

Il n'y eut que peu de personnes de la suite de Lothaire qui refusèrent de ratifier leur témoignage en recevant la sainte Eucharistie.

Lothaire, ayant été rétabli ainsi dans la communion de l'Église, s'assit à la table du Pape, dans le palais de Latran, et donna à entendre, par une explication mystique des cadeaux qu'il avait obtenus du Pape, qu'il pensait à s'asservir les évêques de son royaume et ne renonçait pas à l'espoir d'épouser Waldrade. Mais le Pape repoussa toute tentative de ce genre, et décida qu'un nouveau concile serait convoqué à Rome pour résoudre définitivement la question de ce mariage.

Lothaire mourut d'une fièvre maligne avant la réunion du concile. Grand nombre de courtisans qui avaient reçu la communion avec lui décédèrent de même (août 869). On crut voir dans ces morts inattendues un juste châtiment de Dieu, et la Papauté, en faveur de laquelle le Ciel semblait avoir fait un miracle, fut plus que jamais affermie dans le respect universel.

Quant au Pape Nicolas Ier, tandis qu'il défendait, comme nous venons de le voir, les droits du mariage chrétien contre le roi Lothaire, il fut engagé d'un autre côté dans deux longues discussions de droit canon avec le savant archevêque de Reims, qui était aussi violent dans ses actes que dévoué, d'ailleurs, au service de l'Église.

La première de ces discussions était relative aux clercs que le prédécesseur de Hincmar, Ebbo, de Reims, avait ordonnés, et que Hincmar avait suspendus. La seconde portait sur les rapports de Hincmar avec son suffragant, Rothade, de Soissons. Nous en avons parlé en détail dans l'article HINCMAR, DE REIMS (1). Ces deux controverses tiennent aussi une place importante dans l'histoire des Décrétales du Pseudo-Isidore.

Le Pape Nicolas Ier eut encore des

(1) Voir aussi la *Revue trim. de Théologie de Tubingue*, 1847, p. 643-658.

relations désagréables avec Jean, archevêque de Ravenne, contre lequel il fut obligé de défendre à la fois son autorité, son droit personnel et celui des autres.

Jean avait opprimé son peuple et son clergé, avait nui de toutes manières à leur fortune, avait arbitrairement banni les uns, emprisonné les autres, et notamment jeté dans d'affreux cachots des prêtres de l'Émilie, qui n'appartenaient même pas à son diocèse. En vain le Pape l'avait prévenu. Ces avis l'ayant en quelque sorte exaspéré, il s'était emparé du domaine appartenant à l'Eglise romaine, il avait traité avec mépris les légats du Pape, déchiré les actes qui établissaient le droit de Rome, et fabriqué même de faux documents.

Nicolas le cita trois fois devant un concile de Rome pour répondre de tous ces méfaits, et finit, sur son refus de comparaître, par l'excommunier.

Jean trouva un défenseur dans l'empereur Louis II et eut l'audace d'entrer à Rome à la tête de la légation que l'empereur y envoyait pour s'occuper de son affaire.

Jean ne voulut ni s'humilier, ni donner satisfaction au concile que présidait le Pape (861), et toutes les tentatives de réconciliation échouèrent. Le Pape se rendit, à la demande des sénateurs de Ravenne, dans cette ville, afin de faire restituer leurs domaines à ceux qui en avaient été dépouillés par Jean, qui pendant ce temps alla rejoindre l'empereur à Pavie; mais il y fut si mal accueilli par le peuple que personne ne voulut avoir de rapport avec lui et les siens et ne voulut le loger ni le nourrir. L'empereur lui-même finit par reconnaître l'injustice de l'archevêque, et lui déclara qu'il eût à renoncer à son orgueil et à s'humilier devant le Pape.

En effet Jean adressa un acte de soumission au Pape et se rendit à Rome, où Nicolas présidait un nouveau concile. Il baisa la mule du Pape, déposa son acte de soumission sur l'Évangile, et jura, la main sur le livre sacré, qu'il tiendrait fidèlement, durant le reste de ses jours, les promesses contenues dans cet acte. Alors il lut à haute voix le document en question et le remit entre les mains du Pape. Le lendemain il se justifia dans la basilique du Sauveur du crime d'hérésie et fut admis à la communion de l'Église. Le troisième jour Nicolas présida une nouvelle session du concile, dans laquelle parurent des habitants de Ravenne et de l'Émilie qui avaient été dépouillés par Jean. Le Pape, d'accord avec le synode, lui ordonna de restituer tout ce qu'il avait indûment enlevé, et en même temps il lui notifia qu'il aurait à se présenter personnellement tous les ans à Rome, qu'il ne pourrait sacrer aucun évêque dans l'Émilie sans l'autorisation du Saint-Siége, et qu'il devait éviter de charger ses suffragants d'impôts intolérables. Le synode se prononça unanimement dans le sens des déclarations du Pape et approuva tout ce qu'il avait dit.

Quelques années après ce concile l'archevêque Jean se remit en hostilité avec Rome et prit part à la lutte engagée contre le Pape par Gunther, de Cologne, et Thietgaud, de Trèves. Les avertissements furent inutiles, tout comme les peines édictées par un nouveau concile (c'étaient probablement l'excommunication et la déposition) (1).

Nicolas fut plus heureux dans ses rapports avec les Bulgares (2), dont le roi, Bogoris, s'était adressé au Pape en 865, en lui demandant des évêques et des prêtres latins. Ces missionnaires,

(1) *Voir* Anastase, *Vitæ Pontif.*, dans Mansi, t. XV, p. 147 sq., dans Baron., ad ann. 861 n. 57 sq., et ad ann. 863, n. 32.

(2) *Voy.* Bulgares.

envoyés par Nicolas, accomplirent en trois années la conversion de ce peuple, et Nicolas répondit à diverses questions liturgiques et de droit canon que lui avaient adressées les Bulgares dans une lettre très-remarquable et qui a été conservée (1). Après la mort du Pape la Bulgarie échut au patriarcat de Constantinople (870), et fut malheureusement entraînée par là dans le déplorable schisme grec.

Enfin Nicolas se signala par de nombreuses œuvres de bienfaisance, par de notables donations qu'il fit aux églises et aux pauvres, et l'Église l'honore, tant en vue de cette charité que de ses autres vertus héroïques, comme un saint; elle en fait mémoire, depuis Urbain VIII, le jour de sa mort, le 23 novembre. L'histoire est obligée de reconnaître la justesse du surnom de *Grand* qui lui a été donné; il fut grand dans l'idée qu'il conçut du pontificat et dans la manière héroïque dont il en poursuivit la réalisation; il fut grand dans son infatigable et universelle activité, et dans l'énergie qu'il déploya pour la prospérité des Églises d'Orient et d'Occident.

Les nombreuses et importantes lettres de ce Pape et les décrets émanés de lui sont recueillis dans les meilleures collections de conciles; elles le sont le plus complétement dans Mansi, t. XV, qui en donne l'ordre chronologique, p. 467. On trouve une ancienne biographie de Nicolas dans Muratori, *Rerum Ital. Scriptores*, t. III, P. II, p. 301 sq.; Bower, *Histoire des Papes*, en a écrit une histoire plus détaillée, mais d'un point de vue protestant.

HÉFÉLÉ.

NICOLAS II. Étienne IX, prédécesseur de Nicolas II, avait ordonné, d'accord avec le clergé et le peuple, que, dans le cas où il mourrait, on ne procéderait pas à une nouvelle élection avant le retour de Hildebrand, qui se trouvait en Allemagne en qualité de légat. Étienne étant mort le 29 mars 1058, l'empereur Henri III étant également décédé, et Hildebrand étant encore absent, le parti des comtes de Tusculum profita de ces circonstances, qui lui parurent favorables, pour reprendre son ancien empire sur le Saint-Siége, et fit monter sur le trône pontifical, par la force des armes et la corruption, sans aucune forme d'élection canonique, l'évêque de Vellétri, *Jean Mincius*, connu sous le nom de *Benoît X*. Les cardinaux refusèrent de le reconnaître et s'enfuirent. Parmi eux se distinguait S. Pierre Damien, qui, en sa qualité de cardinal-évêque d'Ostie, devait consacrer le nouveau Pape. Les partisans de l'usurpateur forcèrent l'archiprêtre d'Ostie, en lui mettant un poignard sur la gorge, de faire la cérémonie du sacre en place de son évêque. L'intrusion de Benoît X était contraire non-seulement aux droits de l'Église, mais aux droits politiques, en ce qu'elle avait eu lieu sans le consentement de l'empereur; aussi les grands de Rome se hâtèrent-ils d'envoyer une députation à l'impératrice Agnès pour lui faire savoir qu'ils n'avaient pris aucune part à cette élection anticanonique, et qu'ils étaient prêts à reconnaître comme Pape celui que l'empereur (c'était alors Henri IV, placé durant sa minorité sous la tutèle d'Agnès) leur désignerait. Quant à eux, ils indiquaient Gérard (de Bourgogne), évêque de Florence, qui était également agréable aux Allemands et aux Italiens. Dans l'intervalle Hildebrand était revenu à Rome, et, dirigés par lui, les cardinaux se réunirent à Sienne, et élurent, en effet, le 28 octobre 1058, Gérard de Bourgogne.

Il prit le nom de Nicolas II et con-

(1) Dans Hard., l. c., p. 353-386, et Mansi, t. XV, p. 401-434.

voqua, immédiatement après son élection, un synode à Sutri, pour aviser aux mesures à prendre contre l'antipape, qui fut menacé d'excommunication s'il n'abandonnait immédiatement le Saint-Siége. Benoît s'enfuit; Godefroy, duc de Toscane, ramena solennellement à Rome le Pape légitime, qui fut couronné au commencement de 1059, aux cris de joie de tout le peuple. Peu de jours après parut Benoît, qui se jeta aux pieds du Pape, fut pardonné, mais réduit à la communion laïque. Il continua à vivre à Rome, en qualité de pénitent, dans l'église de Sainte-Marie-Majeure. Nicolas convoqua, durant la même année 1059, un synode à Rome; cent treize évêques parurent au palais de Saint-Jean de Latran. Le Pape y avait invité tous les évêques d'Italie, de France et d'Allemagne. Le premier motif qui l'y avait déterminé était la doctrine hérétique de Bérenger, de Tours, sur la sainte Eucharistie. Nicolas eut la joie de voir Bérenger, qu'il avait cité à comparaître, signer une formule rédigée par le cardinal Humbert, dans laquelle il abjurait son erreur et professait le dogme de l'Église concernant la présence réelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ au sacrement de l'autel (1).

Malheureusement Bérenger revint plus tard à son hérésie et ne fut complétement et sincèrement ramené que par le Pape Grégoire VII (2). Nicolas publia, avec le consentement du même concile de Latran, une ordonnance relative aux élections pontificales, afin d'empêcher à l'avenir les intrusions qui avaient récemment affligé l'Église. « Nous ordonnons, dit Nicolas dans son décret, qu'à la mort d'un Pape les cardinaux-évêques se consultent d'abord entre eux sur le choix à faire, puis qu'ils appellent les clercs cardinaux (c'est-à-dire les cardinaux prêtres et diacres), et enfin qu'ils consultent le reste du clergé et le peuple sur l'élection. Les cardinaux-évêques seront les promoteurs de l'élection, les autres marcheront à leur suite... Le nouveau Pape devra être tiré du sein de l'Église (romaine), s'il s'y trouve un sujet capable; sinon on le prendra dans une autre Église, sauf l'honneur dû à notre cher fils, Henri (IV), actuellement roi et futur empereur, ainsi que nous le lui avons déjà accordé, et on rendra le même honneur à ses successeurs quand le Saint-Siége leur aura personnellement concédé ce droit. Que si, vu la perversité des hommes, une élection libre ne peut avoir lieu à Rome, les cardinaux-évêques, assistés de quelques ecclésiastiques et laïques pieux, auront le droit, même s'ils sont en petit nombre, d'élire un Pape là où ils le jugeront convenable, et, si le Pape élu ne peut, par suite de la guerre ou par d'autres motifs, être autorisé (consacré et intronisé) de la manière habituelle, il aura néanmoins le droit de régir l'Église comme un véritable Pontife romain, ainsi que l'a fait Grégoire avant sa consécration (1). » Un autre exemplaire de ce document, que Muratori (2) tira de la *Chronicon Farfense*, présente un texte en partie différent de celui que nous venons de citer. Schröckh a fait grand bruit de cette divergence dans son Histoire et en a conclu qu'il y avait des interpolations volontaires et des impostures. De la manière dont il expose la chose, le second exemplaire, celui de Muratori, aurait seul concédé à l'empereur de l'influence sur l'élection; mais, dans le fait, le premier

(1) Hard., *Coll. Conc.*, t. VI, p. I, p. 1064.
(2) *Voy.* Bérenger.

(1) Hard., l. c., p. 1064 sq.
(2) *Scriptores rerum Ital.*, t. II, p. II, p. 645 sq.

exemplaire reconnaît positivement tout ce que concède le second. Tous deux disent, dans les mêmes termes : *Salvo debito honore et reverentia dilecti (dilectissimi) filii nostri Henrici, qui in præsentiarum rex habetur et futurus imperator Deo concedente speratur, sicut jam... concessimus, et successorum illius, qui ab (hac) apostolica sede personaliter hoc jus impetraverint.* Ces mots décisifs sont placés d'une manière différente dans les deux exemplaires, sans que le sens en soit en aucune façon altéré; au contraire les deux exemplaires attribuent au roi des Romains ou à l'empereur un droit (l'assentiment) dans l'élection du Pape, et tous deux affirment qu'il faut que chaque empereur ait personnellement obtenu ce droit du Saint-Siége. Ni l'un ni l'autre, par conséquent, ne l'estiment, comme on le faisait jadis, un droit inhérent à la dignité impériale. On voit déjà poindre ici le système de Hildebrand, dans sa différence avec le système carolingien.

Mais voici en quoi les deux exemplaires en question paraissent différer notablement. Le premier exemplaire distingue entre les cardinaux évêques et les autres cardinaux, et attribue aux premiers une plus grande part dans l'élection du Pape qu'aux seconds. L'autre exemplaire ne parle que des cardinaux en général, et ne dit rien de la participation du reste du clergé et du peuple à l'élection du Pape. Mais il est facile de voir que cela provient simplement d'une lacune que présente le second exemplaire dans le passage en question; car, du moment qu'il y avait dans cet exemplaire *in primis cardinales*, il fallait nécessairement qu'il y eût un second ou un troisième membre de phrase, comme dans le premier exemplaire, où, après *in primis cardinales episcopi,* viennent les mots : *mox clericos cardinales adhibeant*, et *sicque reliquus clerus et populus ad consensum novæ electionis accedat.* Il est évident que ces deux membres de phrase, grammaticalement nécessaires, ont été omis dans le second exemplaire par une négligence de copiste. Les autres différences des deux exemplaires ne méritent pas qu'on s'y arrête. Giéseler (1) n'a pas jugé non plus d'une manière impartiale cette différence des textes.

Le même concile prit des mesures pour l'amélioration des mœurs du clergé et du peuple, et notamment pour obvier aux deux vices qui dévoraient le clergé, la simonie et le concubinat. Nous apprenons ce que le concile décida à cet égard par l'encyclique du Pape Nicolas II, dans laquelle il porte à la connaissance de tout l'univers chrétien les décrets de ce synode.

Après avoir résumé dans le premier numéro ce qui concerne l'élection pontificale, et avoir, dans le n° 2, sévèrement interdit de porter atteinte aux biens ecclésiastiques d'un évêque après sa mort, il dit, dans le n° 3 : « Que personne n'assiste à la messe d'un prêtre qu'il sait avec certitude avoir une concubine ou une femme sous-introduite, *subintroducta*...

« Les prêtres, diacres ou sous-diacres, qui, après le décret de Léon (IX) sur la continence du clergé, auront pris une concubine ou n'auront pas renvoyé celle qu'ils avaient, ne pourront ni remplir les fonctions du ministère, ni demeurer dans le presbytère, ni toucher aucun revenu provenant de l'Église.

4. « Les ecclésiastiques vivront de la vie commune, *in vita communi.*

5. « Les laïques payeront exactement aux églises la dîme et les autres impôts, sous peine d'excommunication.

(1) *Hist. de l'Église*, t. II, p. I, p. 205, note.

6. « Les clercs ne recevront des laïques aucune charge ecclésiastique, que ce soit gratuitement ou non.

7. « On n'admettra pas comme moine celui qui a en vue d'être abbé.

8. « Les prêtres ne posséderont pas deux églises à la fois.

9. « Défense d'ordonner ou de promouvoir à une charge ecclésiastique par voie de simonie.

10. « Les laïques ne pourront juger les ecclésiastiques, de quelque rang qu'ils soient.

11. « Le mariage des parents est défendu jusqu'au septième degré, ou tant qu'un degré peut être établi et reconnu.

12. « Le laïque qui, outre sa femme, a une concubine, ne peut être admis à la communion de l'Église.

13. « Les ordinations prématurées, sans préparation suffisante, sont interdites (1). »

Les actes du concile renferment, du reste, un décret encore plus explicite, de Nicolas II, contre les simoniaques, portant : « Nous anathématisons les simoniaques et ordonnons, en vertu de notre autorité apostolique, leur destitution. Mais comme le nombre de ceux qui auront été ordonnés par un simoniaque, non à prix d'argent, mais gratuitement, est considérable, nous consentons, par grâce, à les maintenir dans leur ordre. Que si à l'avenir ils se font encore ordonner par un simoniaque, qu'ils reconnaissent comme tel, le consécrateur et le consacré devront être déposés (2). »

Nicolas eut naturellement grand soin qu'on publiât et mît partout en pratique ces décrets de réforme, notamment ceux qui concernaient les simoniaques et les concubinaires. Et, en effet, dès l'année 1060, l'épiscopat français les publia au concile de Tours (1). La publication en fut bien plus difficile à Milan, dont l'archevêque Gui avait fort mauvaise conscience, était notoirement simoniaque et protégeait les ecclésiastiques coupables, conduite qui, depuis longtemps, avait suscité contre lui l'opposition des Patarins (2). Cependant, en 1059, Nicolas II envoya le cardinal Pierre Damien et l'évêque de Lucques, Anselme, en qualité de légats, à Milan, pour y entreprendre la réforme du clergé. Les Milanais voulurent d'abord résister, se soulevèrent contre les légats, et soutinrent que leur Église avait, de tout temps, été indépendante de celle de Rome ; mais Damien (3) calma le peuple par un discours énergique et sage, et parvint à faire renoncer publiquement à leurs vices l'archevêque et son clergé. Les simoniaques aussi bien que les concubinaires se soumirent à la pénitence de l'Église. Les laïques jurèrent aussi de contribuer de tout leur pouvoir à extirper du sein du clergé ces deux vices capitaux (4). Vers cette époque, immédiatement après la clôture du synode de Latran, Nicolas II se rendit en personne dans la basse Italie, pour y travailler, dans un synode tenu à Melfi, à la réforme du clergé de Naples, qui était d'une moralité déplorable (5). Le concile déposa l'évêque de Trani, que S. Pierre Damien appelait un pontife de bois, armé d'une crosse d'or (6). Suivant un récit du cardinal d'Aragon (du quatorzième siècle), le Pape se serait rendu à Melfi principalement parce que les Normands l'en avaient prié et avaient

(1) Hard., l. c., p. 1061 sq.
(2) Id., l. c., p. 1063.

(1) Hard., l. c., p. 1071.
(2) *Voy.* PATARINS.
(3) *Voy.* DAMIEN.
(4) Baron., ad ann. 1059, n. 44 sq.
(5) Muratori, *Hist. d'Italie*, Leipz., 1747, p. VI, p. 332.
(6) Baron., ad ann. 1059, n. 72.

demandé à se réconcilier avec lui (1). Les Normands s'étaient emparés, dans la basse Italie, non-seulement des anciennes provinces de Byzance (l'Apulie et les Calabres), mais encore de plusieurs domaines appartenant à l'Église romaine, et étaient par là même entrés dans un grave conflit avec plusieurs Papes.

Léon IX les avait combattus à la tête d'une armée, Étienne IX avait cherché à les chasser d'Italie, Nicolas II lui-même se vit contraint d'excommunier le principal chef des Normands, le comte Robert Guiscard, détenteur injuste des domaines de l'Église. Cependant Guiscard finit par comprendre que la prudence lui conseillait de se réconcilier avec le Saint-Siége s'il voulait consolider à jamais la domination des Normands en Italie, et le Pape, de son côté, reconnut l'avantage réel qui résulterait pour le Saint-Siége d'une alliance avec les Normands. Leur royaume pouvait devenir un rempart pour Rome et un contre-poids à la dangereuse prédominance du nord et de l'est, notamment des empereurs d'Allemagne et de Byzance (2). Nicolas II, se trouvant à Melfi, fut rejoint par Robert Guiscard, et, après une courte entrevue, ils conclurent la paix. Les Normands rendirent à l'Église romaine les domaines qu'ils lui avaient enlevés, acceptèrent leurs conquêtes en fief du Pape, et promirent de demeurer les protecteurs et les auxiliaires fidèles du Saint-Siége. De son côté le Pape les releva de l'excommunication, les confirma dans leurs possessions, et nomma Guiscard duc de Calabre, d'Apulie et de Sicile (la Sicile était encore entre les mains des Sarrasins et des Byzantins). Guiscard promit, en qualité de vassal, en son nom et en celui de ses successeurs, de payer chaque année, à Pâques, douze deniers, monnaie de Pavie, pour chaque paire de bœufs qui se trouverait dans ses États. En même temps le Pape nomma, aux mêmes conditions, le beau-frère de Guiscard, le comte Richard d'Averse, prince de Capoue.

(1) Murat., *Script. rerum Ital.*, t. III, p. I, p. 301.

(2) Giannone, *Hist. polit. du royaume de Naples*, p. II, p. 62.

Les deux serments que Robert prêta alors au Pape, celui de fidélité et la promesse du tribut annuel, se trouvent dans Baronius (1), dans Gieséler (2) et dans Rohrbacher (3) ; quant aux titres de droit sur lesquels reposa l'investiture de ces fiefs par le Pape, c'étaient les actes de donation de Constantin et d'Othon I[er], alors généralement considérés comme authentiques (4).

Dans la même année 1059, au mois d'août, le Pape présida un second concile à Bénévent; il ne nous en est parvenu qu'un seul décret, concernant un couvent (5). Puis il repartit pour Rome, où il fut bientôt, conformément à son désir, suivi par une armée normande, destinée à soumettre les familles nobles des États de l'Église qui s'étaient la plupart révoltées contre le Pape, et à les obliger à rendre les domaines qu'elles avaient enlevés à l'Église.

En effet les Normands rétablirent complétement l'autorité et le pouvoir temporel du Pape (6).

Il résulte de ce qui vient d'être dit que l'année 1059 fut d'une haute importance pour le pontificat de Nicolas II, qui continua à consacrer le reste de ses jours aux intérêts de l'Église, notamment à

(1) Ad ann. 1059, n. 70 et 71.

(2) *Hist. de l'Égl.*, t. II, p. I, p. 206, note.

(3) *Hist. univ. de l'Égl. cath.*, t. XIV, p. 64, 3[e] édit., 1858.

(4) Cf. Baronius, ad ann. 962, n. 3 sq. Giéseler, l. c., p. 206, note. Muratori, *Hist. d'Ital.*, Leipz., 1747, p. 6, p. 333.

(5) Hard., l. c., p. 1067 sq.

(6) Baron., ad ann. 1059, n. 73 sq.

l'application sérieuse des décrets concernant la simonie et le concubinat. Il entreprit encore dans ce but plusieurs voyages et visites apostoliques ; il écrivit les lettres, en petit nombre, que nous possédons de lui (1), et envoya à plusieurs reprises des légats en France. Nous avons déjà vu que le concile de Tours répondit aux intentions du Pape à cet égard ; ce fut pour la même fin que, dans le courant de l'année, un autre concile fut célébré à Vienne, sous la présidence du légat Étienne (2).

Baronius donne divers détails sur l'infatigable activité du Pape, et il cite entre autres les mesures qu'il prit contre Burkard, évêque d'Halberstadt, qui s'était emparé de force de divers domaines monastiques (3). Une fin prématurée mit un terme aux travaux de Nicolas II, qui mourut le 22 juillet 1061.

Cf. Höfler, *Histoire des Papes allemands*, t. II, p. 295-360.

HÉFÉLÉ.

NICOLAS III, antérieurement connu sous le nom de cardinal Jean Caietan, de la célèbre famille romaine des *Orsini*, fut élu Pape à Viterbe, le 25 novembre 1277, après la mort de Jean XXI.

Les cardinaux se divisaient dès lors en deux partis, celui des cardinaux italiens et celui des cardinaux français ; quoiqu'ils fussent peu nombreux, ils ne purent parvenir à s'entendre, et il fallut que le magistrat de Viterbe les renfermât dans l'hôtel de ville et rétablît ainsi par le fait le décret temporairement suspendu d'Adrien V sur le conclave. La vacance du siége avait duré six mois.

Le nouveau Pape était un prince parfaitement doué, vertueux, bienfaisant, de mœurs sévères, d'un caractère sérieux : on le nommait généralement *el Composto*, l'homme posé ; mais il gâtait toutes ces qualités par un excessif népotisme.

Le trône d'Allemagne était alors occupé par Rodolphe de Habsbourg, qui était impliqué dans un long et difficile conflit avec Charles d'Anjou, roi de Naples et de Sicile. Le Pape, peu après son élévation, intervint entre ces princes en qualité d'arbitre et les exhorta à ne pas vider leur querelle dans le sang de leurs sujets. Rodolphe de Habsbourg profita de l'occasion pour tâcher de rétablir, entre le Pape et l'empereur, les rapports si profondément troublés depuis les Hohenstaufen, et prêta par conséquent une oreille favorable aux exhortations du Pape.

Nicolas et les cardinaux l'avaient instamment supplié de rendre à l'Église romaine les domaines et les principautés qui lui avaient été arrachés par plusieurs empereurs, et Rodolphe, ambitionnant d'être couronné à Rome, publia en 1278 et 1279 des actes formels par lesquels non-seulement il restituait au Pape l'exarchat de Ravenne et une série de villes italiennes, mais il constatait sans élever aucune objection l'authenticité des actes de donation de Louis le Débonnaire, d'Othon I[er], d'Othon IV et de Frédéric II, et reconnaissait solennellement la souveraineté du Pape sur Rome, l'exarchat de Ravenne, la marche d'Ancône, le duché de Spolète, les domaines de la princesse Mathilde, la Sicile, la Corse et la Sardaigne (1).

D'un autre côté le Pape obligea Charles d'Anjou à renoncer au vicariat impérial de la Toscane, parce que le titre ne lui en avait été conféré que pendant l'interrègne par le Saint-Siége, et que désormais l'empire romain avait un chef reconnu dans la personne de l'empereur Rodolphe. Il le contraignit

(1) Hard., l. c., p. 1053 sq.
(2) Id., l. c., p. 1074.
(3) Baron., ad ann. 1059, n. 80 sq.

(1) Raynald, *Contin. Ann. Baron.*, ad ann. 1278, n. 45-65 ; ad ann. 1279, n. 1-8.

aussi à renoncer à une autre dignité, extrêmement importante, qui était celle de sénateur de Rome. Rome, quoique placée sous la souveraineté du Pape, était encore une espèce de ville libre, gouvernée par ses propres autorités civiles ; depuis la fin du douzième siècle le dépositaire du pouvoir temporel dans la ville de Rome portait le titre de sénateur, et le Pape Clément IV avait conféré pour dix ans cette dignité au roi Charles d'Anjou. Ce terme était échu, et le Pape obligea le roi non-seulement à déposer cette fonction, mais, par une nouvelle constitution, il déclara que désormais nul prince étranger ne serait revêtu de cette dignité. En même temps Nicolas se fit proclamer lui-même par les habitants de Rome sénateur, et en fit remplir la charge, en son nom, par ses propres parents.

Pour rehausser l'autorité et la considération de sa famille, il avait eu la pensée de proposer à l'empereur de diviser l'empire en quatre parties : l'une d'elles (l'Allemagne) devait être dévolue aux descendants (mâles) de l'empereur ; la seconde (la Bourgogne ou Vienne) à sa fille, qui avait épousé un neveu de Charles d'Anjou ; la troisième et la quatrième (la Toscane et la Lombardie) devaient être destinées aux propres parents du Pape, suivant le dire de plusieurs anciens auteurs et de Ptolémée de Lucques (1), dans son Histoire de l'Église (2). Mais le Pape, ajoutent-ils, mourut avant d'avoir complétement mûri son plan. Ils prétendent encore que Nicolas connut à cette époque la conjuration qui se tramait contre Charles d'Anjou, et qui, après la mort de Nicolas, éclata sous le nom de *Vêpres siciliennes* (3).

(1) Quatorzième siècle.

(2) *Hist. eccles.*, ad ann. 1280. Cf. Raynald, ad ann. 1280, n. 28.

(3) Cf. Muratori, *Hist. d'Ital.*, t. VIII, p. 153. Léo, *Hist. des États d'Italie*, t. IV, p. 627.

Ce qui préoccupait surtout Nicolas, c'était de mener à bon terme l'union des Grecs, contractée au quatorzième concile universel de Lyon, en 1274. Il eut, en effet, la joie de recevoir à Rome, en 1278, les ambassadeurs de l'empereur de Constantinople, Michel Paléologue, et de son fils, Andronic, qui vinrent souscrire la foi orthodoxe et reconnaître solennellement la primauté de Rome. Le Pape, à leur départ, les fit accompagner par un nonce et trois collègues, qui devaient tâcher d'introduire le *Filioque* dans le Symbole des Grecs, et d'obtenir de tout leur clergé un acte formel d'abjuration de l'hérésie. Mais la déloyauté des Grecs obligea le successeur de Nicolas, Martin IV, à frapper d'excommunication l'empereur de Byzance (1).

Nicolas avait accordé une protection spéciale à l'ordre de Saint-François. Son père, contemporain de S. François d'Assises, était entré dans le tiers-ordre, après la mort de sa femme, et avait prié S. François de recevoir son fils dans sa famille spirituelle ; mais le saint avait répondu : « Le Ciel l'a choisi pour protéger l'ordre et devenir un jour un des maîtres de ce monde. » Il ne l'avait, par conséquent, pas admis. Nicolas, promu au cardinalat, devint le protecteur des Franciscains ; non-seulement il les combla de bienfaits, en sa qualité de Pape, mais il promulgua, en 1279, la bulle spéciale *Exiit*, qui expliquait l'institution de Saint-François, déclarait que la règle de l'ordre était une inspiration du Saint-Esprit, et tâchait d'aplanir les difficultés nées dans son sein à propos du droit de posséder, en décrétant, comme l'avait fait avant lui Innocent IV : que les Franciscains n'avaient pas de droit de propriété, même

(1) *Voir* Héfélé, dissertation sur ce sujet dans la *Revue de Tubingue*, 1847, p. 58.

par rapport à leurs couvents et aux jardins de leurs monastères, qu'ils n'en avaient que le simple usufruit, *simplex usus*, et que le droit de propriété en appartenait au Saint-Siége (1). Malheureusement, après le décès du Pape, qui mourut d'une attaque d'apoplexie le 22 août 1280, les dissensions des Franciscains furent plus violentes que jamais.

On trouve deux anciennes biographies de ce Pape dans Muratori (2); Raynald a inséré un grand nombre de ses lettres dans sa continuation des *Annales* de Baronius. On en trouve quelques-unes dans Baluz, *Miscell.*, t. VI, p. 440, et dans d'Achery, *Spicil.*, t. III, p. 683, edit. secunda.

HÉFÉLÉ.

NICOLAS IV. Entre la mort de Nicolas III et l'élévation de Nicolas IV il s'écoula un espace de huit années, durant lesquelles le Saint-Siége fut occupé par Martin IV et Honorius IV.

Nicolas IV, connu sous le nom de cardinal Jérôme d'Ascoli, fut élu le 22 février 1288. Né à Ascoli, de parents pauvres, il entra de bonne heure dans l'ordre de Saint-François. Son savoir et sa vertu le firent nommer général de l'ordre à la mort de S. Bonaventure (1274). Nicolas III le créa cardinal, et ce fut par reconnaissance que le nouveau Pape prit le nom de Nicolas IV. Deux fois le conclave l'avait élu à l'unanimité et deux fois il avait refusé; ce ne fut que lorsqu'une troisième fois toutes les voix se furent réunies sur lui qu'il céda à cette espèce de contrainte morale. Il était le premier Pape de l'ordre des Franciscains.

Nicolas IV imita l'exemple de ses deux prédécesseurs, qui, contrairement à la conduite de Nicolas III, s'étaient rangés du parti de Charles d'Anjou dans la question de la succession de la Sicile. Pierre d'Aragon était mort et avait laissé l'Aragon à son fils aîné, Alphonse, et la Sicile à son second fils, Jacques.

Quant à l'héritier de Charles d'Anjou († 1285), Charles II, le Boiteux, il était, peu avant la mort de son père (1284), tombé au pouvoir des Aragonais, et il ne put recouvrer sa liberté qu'après l'élection de Nicolas, en 1288, à des conditions assez dures. Le Pape, en sa qualité de suzerain, déclara nul le traité conclu entre Charles II et le roi d'Aragon, parce qu'il avait été contracté sans son assentiment, et couronna solennellement Charles, le 29 mai 1289, à Riéti, roi d'Apulie (c'est-à-dire de Naples) et de Sicile. Cependant Charles II prétendait n'avoir pas rompu par là le traité conclu avec le roi d'Aragon; il était résolu, s'il ne pouvait s'entendre à l'amiable avec Alphonse, de se remettre en captivité; mais Alphonse prêta lui-même les mains à la conclusion de la paix, parce que l'excommunication et l'interdit qui pesaient sur lui et sur son peuple menaçaient son propre héritage d'Aragon de l'invasion des armées de Castille et de France. Nicolas IV servit d'intermédiaire à la paix, qui fut conclue, grâce à l'activité des légats du Pape, dans la réunion des princes, à Tarascon, en 1289, et qui arrêta qu'Alphonse d'Aragon abandonnerait son frère Jacques, détenteur de fait de la Sicile, et le déclarerait usurpateur; qu'en revanche l'excommunication et l'interdit seraient levés; que l'Aragon lui demeurerait assuré, comme fief du Saint-Siége, et qu'il payerait, en qualité de vassal, trente onces d'or par an, comme l'avait déjà promis son aïeul Jacques. Bientôt après ce traité de paix Alphonse mourut, et l'Aragon échut à Jacques de Sicile;

(1) Wadding, *Annal. Minor.*, t. V, p. 73 sq. *Corpus Juris can.*, c. 3, *de Verborum signif.*, in VI (3, 12), p. 1028-1037, éd. Bœhmer.

(2) *Script. rer. Ital.*, t. III, p. I, p. 606.

celui-ci rompit le traité de Tarascon et fut excommunié.

Mais le Pape éprouva de plus grands chagrins à l'occasion de la Terre-Sainte. Nicolas, voulant s'opposer aux progrès du sultan de Babylone (c'est-à-dire du Caire, en Égypte), avait envoyé à ses frais une petite armée de croisés en Palestine.

En 1291 la dernière ville forte des Chrétiens, Ptolémaïs, tomba aux mains du sultan; elle fut rasée, et ses habitants furent égorgés. Ce qui subsista de Chrétiens dans les autres villes de Syrie s'enfuit à Chypre, et, sauf cette île et la Petite-Arménie, les Chrétiens ne conservèrent aucune possession en Orient. En vain le Pape Nicolas IV chercha à susciter une grande croisade; en vain il écrivit les lettres les plus touchantes, il envoya les légats les plus zélés, il convoqua de nombreux conciles provinciaux, chargés d'aviser aux moyens de constituer une croisade, et provoqua à la guerre contre l'ennemi commun non-seulement tous les princes chrétiens de l'Occident, mais encore l'empereur de Constantinople et de Trébizonde, et même le khan des Tartares. L'hostilité des Sarrasins avait à ce moment rapproché les Tartares de l'Occident chrétien, et le Pape avait profité de cette circonstance pour les encourager à embrasser le Christianisme. Il leur avait envoyé d'ardents et sages missionnaires, entre autres le célèbre Minime Jean de Monté-Corvino (1); mais ni ce plan, ni celui d'une croisade ne réussit. La croisade ne put se former parce que la France et l'Aragon étaient de nouveau en guerre, et qu'excepté le roi d'Angleterre aucun des princes notables d'Europe ne prit la croix. Les uns s'abstinrent par pusillanimité, estimant qu'il était impossible de l'emporter d'une manière durable sur les Sarrasins; d'autres par paresse et avarice, ne voulant ni se donner de peine, ni dépenser d'argent pour une entreprise aussi dangereuse. Tel fut notamment le successeur de Rodolphe de Habsbourg, l'empereur Adolphe de Nassau. Pour comble de malheur le Pape Nicolas IV mourut prématurément, le 4 avril 1292.

Nicolas, religieux humble, plein de bonté pour chacun et sévère envers lui-même, savant et ardent protecteur de la science, fonda plusieurs universités, telles que celles de Montpellier, de Lisbonne et de Grätz, en Styrie. Il enrichit Rome de magnifiques édifices, de plusieurs églises nouvelles. Il fit élargir les rues et réparer d'anciennes églises, notamment celles de Saint-Jean de Latran et de Sainte-Marie-Majeure. Outre un grand nombre de lettres, dont Wadding a inséré plus de cent dans l'appendice au t. II des *Annal. ord. Minor.*, et dont Raynald et Bzovius, dans leur continuation de Baronius, ont imprimé un certain nombre, Nicolas IV laissa des *Commentaires sur la Bible* et des explications des passages obscurs du *Livre des Sentences;* mais aucun de ces ouvrages n'est parvenu jusqu'à nous. On a recueilli six bulles de ce Pape dans les volumes 1, 7 et 9 du grand *Bullaire romain*.

HÉFÉLÉ.

NICOLAS V. Le Franciscain Pierre de Corbario, que Louis de Bavière (1) avait, contrairement à tous les canons, institué Pape, pour en être couronné empereur, en 1328, avait pris, en montant sur le trône pontifical, le nom de Nicolas V. Mais on ne compte pas cet antipape dans la série des pontifes de Rome, et ce n'est que cent ans après lui que nous rencontrons dans l'histoire le véritable et légitime Nicolas V, qui fut élu à l'unanimité, le 6 mars 1447, après la mort

(1) *Voy.* JEAN DE MONTÉ-CORVINO.

(1) *Voy.* LOUIS DE BAVIÈRE.

d'Eugène IV (1). Il était né en 1398 à Pise ; il était fils d'un médecin de cette ville, s'appelait Thomas Parentucelli, et reçut du lieu de naissance de sa mère le surnom de Sarzano. Il se voua de bonne heure à l'état ecclésiastique, étudia à Bologne et à Florence, s'y fit remarquer par ses bonnes mœurs et son savoir, surtout par une connaissance approfondie de la littérature ancienne, gagna la confiance de l'évêque de Bologne et demeura vingt années dans sa maison. Il fut durant cet intervalle souvent chargé d'affaires importantes par le Saint-Siége. Après la mort de son protecteur le Pape Eugène IV le nomma évêque de Bologne (2), et se servit de ses lumières et de son zèle dans les négociations les plus difficiles, notamment dans le conflit élevé entre le Pape, le concile de Bâle, devenu schismatique, et l'antipape Félix V. Il fut également chargé, avec Carvajal (3), de suivre les négociations entamées avec la nation allemande pour l'arracher à sa prétendue neutralité et la gagner au parti du Pape, et assista à cet effet, en 1446, à la diète de Francfort. Eugène IV le récompensa de ses services en le créant cardinal, le 14 décembre 1446, et trois mois plus tard Thomas de Sarzano fut élevé au trône pontifical. Ce qui détermina les cardinaux à élire un Pape relativement encore si jeune, ce fut probablement l'habileté qu'il avait déployée dans ses négociations avec l'Allemagne, et plus encore peut-être la sage condescendance avec laquelle il avait cherché à éviter un schisme déplorable. Nicolas V possédait un grand esprit dans un fort petit corps ; il était savant et éloquent, catégorique dans ses réponses. Il avait gagné l'amitié du roi des Romains Frédéric III, et l'on pouvait s'attendre aux heureux effets d'une entente cordiale entre les deux chefs de la Chrétienté. Le jour même de son élection Nicolas promit d'observer fidèlement le concordat des princes, qui venait d'être conclu, et avoua à Æneas Sylvius que, depuis quelque temps, le pouvoir des évêques avait été par trop restreint par l'autorité des Papes (1). Le 28 mars il renouvela l'assurance qu'il maintiendrait toutes les concessions faites à la nation allemande. Cependant l'antipape Félix V l'avait, dans un pathos presque comique, invité à résigner promptement son titre usurpé (2), et les Pères de Bâle se donnèrent toutes les peines imaginables pour gagner le roi de France à leur parti. En effet Charles VII convoqua, en juin et en juillet 1447, à Bourges et à Lyon, deux assemblées dans lesquelles se trouvèrent un assez grand nombre d'adversaires de Rome et de membres de l'épiscopat allemand, et où l'on convint d'un projet de médiation en vertu duquel Félix, il est vrai, devait renoncer à la tiare, mais Nicolas, de son côté, faire des concessions nombreuses aux Bâlois.

Le Pape ne répondit pas d'abord. A la même époque, en juillet 1447, Frédéric III réunit les princes à Aschaffenbourg, pour les engager à reconnaître le nouveau Pape, au nom duquel avait paru à la diète son ancien collègue Carvajal. Frédéric, qui n'avait pu venir lui-même, avait chargé de le représenter et de diriger la marche des affaires Æneas Sylvius et son conseiller Hartung de Capell. Grâce à leurs efforts, la diète arrêta que Nicolas serait proclamé Pape légitime dans toute l'Allemagne, et qu'en revanche il ratifierait les concordats conclus avec ses prédécesseurs ; que, pour achever la réconciliation, une nouvelle diète se

(1) *Voy.* EUGÈNE IV.
(2) 27 novembre 1445.
(3) *Voy.* CARVAJAL.

(1) Cf. le discours d'Æneas dans Koch, *Sanctio pragm.*, p. 340.
(2) Mansi, *Coll. Conc.*, t. XXXI, p. 189.

réunirait à Nurenberg, laquelle décréterait les indemnités dues au Pape pour les revenus qu'il avait perdus, si, dans l'intervalle, on ne parvenait pas à conclure une convention à cet égard avec ses légats. Dès la clôture de la diète Frédéric publia, le 21 août 1447, un édit général qui recommandait à toute la nation allemande la reconnaissance du véritable Pape. Comme cependant ce rescrit ne produisait pas l'effet désiré auprès de certains princes, Carvajal crut utile de ne pas attendre la réunion de la diète de Nurenberg, mais de conclure immédiatement et séparément avec les souverains et les princes qu'il trouva disposés à traiter avec le Pape par son entremise. Il réussit, en effet, à conclure avec un grand nombre de princes des concordats particuliers, sur la base desquels, plus tard, on formula un concordat général à Vienne, concordat qui fut signé le 17 février 1448 par l'empereur Frédéric III, au nom de la nation allemande, avec l'assentiment d'un grand nombre d'États et d'électeurs, et par le légat Carvajal au nom du Saint-Père. Ce traité se nomme habituellement dans l'histoire *concordat d'Aschaffenbourg*, parce que, jusqu'au milieu du siècle dernier, on croyait généralement qu'il avait été conclu à la diète des princes réunis dans cette ville. Comme le concordat lui-même ne porte le nom d'aucun lieu, cette erreur fut facilement propagée, avec ou sans intention. Ce fut Koch qui le premier, dans sa *Sanctio pragmatica* (1), montra que Vienne était le véritable lieu de naissance du concordat, puisque Frédéric avait passé les premiers mois de l'année 1448 sans interruption à Vienne, et qu'une lettre de l'empereur, adressée à l'archevêque de Salzbourg, écrite le 17 février 1448, c'est-à-dire le jour même où le concordat fut conclu, était datée de Vienne. Cependant on pouvait appeler ce traité concordat d'Aschaffenbourg en ce sens :

1° Que la base du concordat se trouvait dans les traités particuliers qui furent arrêtés pendant la tenue de la diète d'Aschaffenbourg;

2° Que le droit qu'avait Frédéric de conclure ce concordat reposait sur ces paroles du décret de la susdite diète : *Si medio tempore cum legato non fuerit concordatum.*

Ce concordat rendit au Pape des droits que la diète lui avait refusés (1). Mais ce qui fut bien plus important pour le Pape et l'Église, ce fut la fin du schisme, que Nicolas V eut le bonheur d'opérer en 1449. La conclusion du concordat de Vienne avait nécessairement annoncé la dernière heure du concile schismatique de Bâle. Avant même qu'il se séparât, Frédéric avait exigé de la ville de Bâle qu'elle ne tolérât plus la réunion du pseudo-synode dans ses murs, et le synode s'était, en effet, transporté durant l'été de 1448 à Lausanne, où il tint encore quelques sessions présidées par son Pape, Félix. Cependant la prudence conseillait aux Pères de chercher le moyen de se retirer avec quelque honneur, et Charles VII, roi de France, était intervenu pour leur procurer cette retraite, grâce au plein pouvoir que le Pape Nicolas V lui avait donné à cet effet. Félix ne tarda pas à manifester, avec le consentement de son synode, la volonté de résigner son titre, et, dès le 18 janvier 1449, Nicolas V publia une bulle solennelle qui annulait tout acte de suspension, d'excommunication fulminée, toute peine quelconque prononcée contre Félix, les Pères du concile de Bâle et leurs partisans, par lui ou par son prédécesseur Eugène IV. Félix retira de même solennellement, le 5 avril de la même an-

(1) P. 211 sq.

(1) *Voy.* CONCORDATS.

née, toutes les censures qu'il avait lancées contre Eugène, Nicolas et leurs adhérents, et signa, deux jours plus tard, le 7 avril 1449, l'acte formel de sa cession.

Quant au synode, il élut, dans sa quatrième session, du 19 avril, au trône pontifical « Thomas de Sarzano, dit Nicolas V, » comme si le Saint-Siége avait été réellement vacant. Félix fut nommé, par le Pape, le premier des cardinaux, évêque de Sabine et vicaire pontifical en Savoie et dans les provinces voisines. Toute la Chrétienté se réjouit du rétablissement de l'unité et de la fin d'un schisme qui avait duré dix années ; les fêtes les plus brillantes furent célébrées à Rome à cette occasion.

L'année suivante (1450) Nicolas publia dans Rome le sixième grand jubilé et prit les mesures les plus sages pour maintenir l'ordre au milieu de la foule d'étrangers qu'il devait attirer à Rome. Malheureusement, et contre toute prévision, pendant la célébration des fêtes le pont du château Saint-Ange s'écroula, et deux cents personnes y perdirent la vie.

Dans le cours de la même année Nicolas rétablit la paix entre Alphonse, roi de Naples, et la république de Florence, et, peu de temps après, Frédéric III lui manifesta le désir d'être solennellement couronné à Rome. Nicolas consentit tout d'abord à ce que l'empereur parût à Rome, comme ses prédécesseurs, à la tête d'un puissant cortége. Cependant cette expédition souleva de l'inquiétude dans beaucoup d'esprits italiens, qui cherchèrent à détourner le Pape de ce projet en lui en montrant les prétendus dangers. Déjà Nicolas témoignait à l'empereur le désir de le voir retarder son arrivée jusqu'à l'été de 1452, lorsque Æneas Sylvius lui écrivit une lettre si cordiale, si sincère et si rassurante, que Nicolas s'empressa de faire connaître le désir qu'il avait « de serrer bientôt dans ses bras son fils bien-aimé. »

Frédéric parut, en effet, en Italie, au commencement de 1452, à la tête de quelques milliers de soldats et d'une grande partie de la noblesse d'Allemagne, prêta serment au Pape, aux confins des États de l'Église, fut solennellement reçu dans Rome, marié par le Pape à la princesse Éléonore de Portugal, et couronné avec elle le 19 mars 1452.

Cette amitié du Pape pour l'empereur lui valut, immédiatement après le couronnement de Frédéric, un conflit désagréable avec l'Autriche et la Hongrie. L'empereur Frédéric était le tuteur du jeune archiduc Ladislas, qui avait hérité, outre l'Autriche, des royaumes de Hongrie et de Bohême (de son grand-père, l'empereur Sigismond) ; mais les états de ces royaumes héréditaires, mécontents de cette tutelle, se révoltèrent contre l'empereur, et Nicolas crut devoir les rappeler à l'obéissance en les menaçant de l'excommunication.

Les états ne tinrent pas compte de la menace, maltraitèrent les envoyés du Pape, témoignèrent un mépris manifeste de la personne même du Pontife, et commencèrent une guerre formelle contre l'empereur, qu'ils contraignirent de céder à leurs exigences.

Ce qui se passa en Grèce fut encore plus douloureux pour le Pape. Le sultan Amurad II était mort au commencement de 1451 et avait eu pour successeur son fils, Mahomet II, âgé de vingt et un ans. Sa jeunesse, sa douceur apparente inspirèrent aux Byzantins une telle confiance qu'ils pensèrent pouvoir se passer des Latins et de l'union qui avait été conclue à Florence en 1439, et qu'ils chassèrent le patriarche Grégoire, partisan de l'union. Cependant Nicolas publia, le 11 novembre

1451, un bref très-vigoureux, adressé à l'empereur de Byzance, Constantin XI (XIII), dans lequel il se plaignait de ce que, tandis que le décret d'union avait été publié dans tous les pays de l'Occident latin, il ne l'avait pas été dans le royaume de Byzance, et lui déclarait nettement que l'empire de Byzance ne pouvait s'attendre à être secouru par l'Occident qu'autant qu'il accepterait sincèrement l'union, qu'il rappellerait le patriarche, et qu'il introduirait le nom du Pape dans les diptyques (1).

En même temps le Pape chercha à procurer du secours à Jean, roi de Chypre, contre les Turcs qui le menaçaient, en appelant les États chrétiens de l'Occident à son aide, et en attribuant au roi de Chypre la moitié de la somme que rapporteraient les indulgences publiées en France, espérant lui procurer ainsi les moyens de rebâtir les murs de la forteresse de Nicosie (2). Mais au commencement de 1452 le sultan bâtit une immense forteresse sur la côte européenne du Bosphore, précisément en face de celle qui avait été élevée par son grand-père sur la côte asiatique, et, dominant ainsi l'entrée de Constantinople par l'une de ses extrémités, il recommença la guerre dès le mois de juin 1452. Les Grecs, comme toujours, au moment du danger, se montrèrent disposés ou feignirent d'être prêts à rétablir l'union, et Nicolas s'empressa d'envoyer, dans le courant de l'été ou de l'automne, le cardinal Isidore de Kiew, en qualité de légat, à Constantinople, afin d'opérer enfin, si c'était possible, cette réconciliation des Églises, tant de fois reprise et si souvent abandonnée.

En effet elle eut lieu, le 12 novembre 1452, dans l'église patriarcale de Sainte-Sophie, où les Grecs et les Latins célébrèrent ensemble l'office divin. Mais les moines, beaucoup d'ecclésiastiques et la plupart des laïques de bas étage se moquèrent des azymites et de l'union, et les confesseurs grecs allèrent si loin qu'ils refusèrent l'absolution et imposèrent de sévères pénitences à ceux qui fréquentaient le culte uni, qu'ils défendirent strictement à leurs pénitents d'assister aux messes des prêtres grecs unis, incapables, disaient-ils, d'offrir valablement le saint Sacrifice. Ils engagèrent même les malades à mourir plutôt sans sacrements que de les recevoir des mains des prêtres réconciliés avec Rome.

Bientôt la cathédrale demeura vide; on la décria comme l'antre des démons, comme la synagogue des Juifs. En même temps l'égoïsme le plus profond régnait à Byzance, et personne ne se montrait disposé à venir au secours de la patrie aux dépens de sa fortune. Il semblait que les Byzantins voulussent ménager leurs trésors au profit des Turcs, et on ne peut s'étonner de l'indignation qu'éprouva Nicolas V en voyant les Grecs mendier les secours de l'Italie, tandis qu'ils ne voulaient pas toucher aux trésors qu'ils avaient entassés (1). Cette lâcheté des Grecs, leur déloyauté manifeste fatiguèrent les Latins jusqu'alors les plus zélés en leur faveur, et lorsque le malheureux empereur, assiégé dans sa capitale à dater du 6 avril 1453, fit entendre un dernier cri de détresse, l'Occident demeura sourd; très-peu d'États se montrèrent enclins à faire de nouveaux sacrifices en sa faveur. Gênes, Venise et le Pape furent seuls à lui porter quelque intérêt, à provoquer le concours des États et des princes, à équiper des navires et une armée. Nicolas envoya un second légat à Constantinople, dans la personne de Jean,

(1) Raynald, ad ann. 1451, n. 1 et 2.
(2) Id., 1451, 4; 1452, 15.

(1) Raynald, 1453, 1.

archevêque de Raguse, qu'il nomma chef de la flotte qu'on se hâtait d'armer au nom du Pape. Malheureusement cette flotte, composée de vingt à trente bâtiments, retardée par toutes sortes d'accidents, arriva trop tard. Mais, même en parvenant à temps, elle n'eût pu empêcher la chute de Constantinople, car l'armée turque était composée de trois cent mille hommes et sa flotte comptait quatre cent vingt bâtiments. L'ennemi était par conséquent vingt fois plus fort et mille fois plus courageux que les Grecs.

Nous avons raconté ailleurs, en détail, la prise de Constantinople (1). Il suffira de rappeler ici que la ville sainte créée par Constantin le Grand tomba, 1125 ans après sa fondation, entre les mains des infidèles, le 29 mai 1453 (2).

Les auteurs contemporains disent que le chagrin que cette perte de Constantinople causa au Pape détermina sa mort. Les deux années qu'il vécut encore furent remplies par les inutiles efforts qu'il fit pour réunir les princes chrétiens de l'Occident dans une croisade nouvelle contre Constantinople, en offrant des sommes considérables pour subvenir aux frais de l'expédition, en obligeant les cardinaux et tout le clergé à contribuer aux frais de la guerre par l'abandon du dixième de leurs revenus, et en comblant de grâces spirituelles tous ceux qui seconderaient, d'une manière quelconque, l'expédition projetée. Les légats du Pape et de l'empereur parlèrent et agirent dans le même sens aux diètes de Ratisbonne et de Francfort (1454), et arrachèrent aux princes allemands de brillantes promesses. En même temps des missionnaires et des prédicateurs, envoyés par le Pape, se répandaient dans tous

(1) *Revue trim. de Tubingue*, 1848, p. 221 sq.
(2) *Voy.* CONSTANTINOPLE.

les pays, provoquant la Chrétienté entière à la nouvelle croisade; Jean de Capistran (1) se signala parmi eux par son zèle, son éloquence et ses miracles. On délibéra de nouveau à ce sujet, en 1455, à la diète de Wiener-Neustadt. On sait que tout ce qu'on fit plus tard pour organiser une croisade échoua, et que Constantinople demeura aux mains des Turcs.

Le Pape Nicolas V avait montré, durant son pontificat, autant de zèle pour la science que d'ardeur pour la gloire de l'Église. Ce fut sous son règne que les études classiques ressuscitèrent, et nul prince ne les protégea plus que ce Pontife éclairé. Il soutenait avec une générosité presque illimitée tous les savants, notamment les Grecs chassés de leur patrie, institua des chaires nombreuses, fixa des appointements et des pensions honorables pour les gens de mérite, acheta les manuscrits rapportés par les Grecs, fit faire des traductions latines des classiques grecs, rassembla, à des prix incroyables, plus de cinq mille manuscrits précieux de tous les pays, et fonda ainsi la fameuse bibliothèque vaticane (2).

Nicolas ne négligea pas non plus les arts, et l'église de Saint-Pierre, le Panthéon et le Vatican lui durent leur restauration. Il était en outre d'une bienfaisance inépuisable à l'égard des pauvres et prenait un vif intérêt aux familles déchues, qu'il s'efforçait de relever. Il abolit de nombreux abus dans sa cour, se montra toujours austère dans ses mœurs, exigeait des autres ce qu'il pratiquait lui-même, ne protégeait que les gens de mérite et évitait toute apparence de népotisme.

Aussi son épitaphe, dans Saint-

(1) *Voy.* JEAN DE CAPISTRAN.
(2) Cf. la dissertation du Dominicain Georgius, *de Nicolai V erga litteras et litteratos viros patrocinio*, et l'article BIBLIOTHÈQUE VATICANE.

Pierre, porte qu'il rendit l'âge d'or à Rome, et on le compte parmi les meilleurs Papes qui aient orné le trône pontifical (1). Son seul défaut, dit Platina, était un tempérament vif, enclin à la colère, dont il gémissait souvent lui-même (2). Ses décrets, ses bulles et ses lettres les plus importantes se trouvent dans les collections des conciles et les bullaires, dans Raynald, Bzovius, Wadding et autres. Son secrétaire Jannotius Manetti écrivit une biographie de ce grand Pape, qui se trouve dans Muratori, *Script. rer. Ital.*, t. III, p. II, p. 908 sq. Dominicus Géorgius en rédigea une autre : *Vita Nicolai V, ad fidem veterum monim.*, Rom., 1742, in-4°.

HÉFÉLÉ.

NICOLAS DE CLÉMANGIS. *Voyez* CLEMANGIS.

NICOLAS DE CUSE, né en 1401 à Cuse, bourg situé sur la Moselle, était le fils d'un pêcheur assez aisé, nommé Chrypffs (*Krebs*, écrevisse), ce qui fit que Nicolas, devenu cardinal, prit une écrevisse dans ses armes. Traité durement par son père, qui voulait le contraindre à apprendre son métier, le pauvre enfant, doué de beaucoup de talent et de peu d'aptitude au travail du corps, s'enfuit de la maison paternelle et fut accueilli avec bienveillance dans la maison du comte de Manderscheid, qui l'aida à suivre les classes de l'école de Deventer, tenue par les Frères de la Vie commune et qui était en grande réputation à cette époque (3). Ce fut là que Nicolas puisa les éléments de la vaste érudition et de la profonde piété qu'il acquit plus tard. Après des études préparatoires très-solides, Nicolas alla fréquenter l'université de Padoue, qui était renommée alors par la science de ses jurisconsultes. Nicolas n'étudia pas seulement avec ardeur le droit, mais encore les mathématiques, la philosophie et la philologie. Julien Césarini (1) fut un de ses maîtres. Promu docteur en droit civil et en droit canon à l'âge de vingt-trois ans, il se mit à pratiquer le droit; mais il eut le malheur de perdre, pour un défaut de forme, le premier procès qu'il plaida à Mayence. Cet échec le dégoûta d'une carrière où le succès dépend du hasard, de la forme et de la ruse, et où la conscience est exposée à bien des violences. Il renonça au droit, entra, en 1430, dans l'état ecclésiastique, et devint bientôt doyen de la collégiale de Saint-Florin, à Coblence.

Dès que Cusa fut prêtre il se préoccupa, comme les meilleurs esprits de son temps, de la réforme de l'Église, qui était devenue des plus urgentes. Il déplora amèrement la profonde décadence du monachisme, des institutions religieuses et du clergé séculier. La convocation du concile œcuménique de Bâle, pour l'année 1431, le remplit de joie et d'espérance. Il était encore doyen de Coblence lorsqu'il composa son livre *de Concordantia catholica*, sans pressentir qu'il serait lui-même un des membres les plus influents du futur concile. Le cardinal Julien Césarini, qui avait été chargé par le Pape Eugène IV de la direction du concile (2), et qui avait appris à connaître à Padoue la portée religieuse et scientifique du jeune docteur de la Moselle, fit appeler Nicolas de Cuse à Bâle.

Il assista, dès le 15 février 1432, à la seconde session, qui fut des plus importantes. C'est à Bâle qu'il acheva les trois livres de son vaste ouvrage *de Concordantia catholica*, qu'il dédia au concile, à son protecteur Julien Césarini et à l'empereur Sigismond. Le but de cet ouvrage, si souvent cité, était d'établir, par l'histoire, les vrais prin-

(1) Bower, *Hist. des Papes*, t. IX, p. 291.
(2) Platina, *Vitæ Pontif.*, in *Vita Nicolai V.*
(3) *Voy.* CLERICI et FRATRES VITÆ COMMUNIS.

(1) *Voy.* JULIEN CÉSARINI.
(2) *Voy.* BALE (concile de).

cipes qui devaient amener le rétablissement de l'unité religieuse, déterminer les rapports du concile œcuménique et du Pape, et mettre ainsi une règle de conduite entre les mains des Pères de Bâle.

Le monde ne retentissait alors que de l'éloge des conciles œcuméniques, et des docteurs tels que Gerson lui-même ne se faisaient pas scrupule de mettre absolument le concile universel au-dessus du Pape. Prévenu par ces opinions exclusives sur la toute-puissance des conciles, Cusa s'égara dans ses recherches historiques. Sans nier l'institution divine de la primauté, il ne vit dans l'autorité pontificale qu'une autorité déléguée par l'Église universelle, et il en arriva à cette proposition extrême : que le concile œcuménique a, dans l'Église catholique, l'autorité suprême sur toutes choses, même sur le Pape, qu'il peut, par des motifs urgents, instituer et déposer. Un autre traité, *Tractatus de Auctoritate præsidendi in concilio generali*, fait par Cusa à la même époque, renferme tout à fait les mêmes principes (1).

Cependant, après de plus mûres réflexions, Cusa, dont le bon vouloir était hors de doute, ne pouvait méconnaître combien était dangereuse, hostile même au dogme de la primauté, la proposition qu'il avait soutenue, *Concilium supra Papam*. La conduite passionnée et présomptueuse, les empiétements des Pères de Bâle n'étaient certainement pas propres à fortifier le respect que Cusa professait pour les conciles universels. Il vit bientôt que ce n'était pas là la voie qui menait au rétablissement de l'unité de l'Église, qu'il désirait si ardemment.

Il prit donc nettement le parti d'Eugène, et abandonna Bâle, en 1437, pour assister au concile transféré par le Pape à Ferrare et ensuite à Florence. L'affaire capitale de ce concile fut la réconciliation des Églises grecque et latine (1). Cusa fut placé avec l'évêque de Tarente à la tête de l'ambassade qui devait accompagner les Grecs de Constantinople à Ferrare. Il profita de son séjour à Constantinople pour faire des recherches dans les trésors de la littérature grecque. Il se procura, entre autres, l'original du livre de S. Jean Damascène et un très-ancien manuscrit de S. Basile. Ces deux ouvrages devinrent d'une importance capitale dans la discussion de la procession du Saint-Esprit, les Latins ayant pu démontrer par là aux Grecs que la doctrine du *Filioque* se trouvait originairement dans les documents de l'Église grecque. Tandis que la discussion prenait une direction favorable à Ferrare et à Florence, les synodistes demeurés à Bâle persévéraient dans leurs prétentions vis-à-vis d'Eugène. Les princes allemands réunis à la diète de Francfort de 1438 s'étaient déclarés neutres, ce qui n'avait plu ni aux Bâlois, ni au Pape Eugène, qui, les uns et les autres, envoyèrent des députés chargés de gagner la respectable nation allemande. Cusa et Carvajal (2) parurent, en qualité de légats d'Eugène, aux diètes de Mayence, Nurenberg et Francfort, en 1440-1447. Cusa, qu'Ænéas Sylvius, alors encore partisan du concile de Bâle, nommait l'Hercule du parti d'Eugène, parla, dans ces diverses assemblées, avec une rare éloquence, et fit toucher au doigt la folie et l'illégalité de la conduite des Bâlois. La douleur que lui causait le déplorable schisme de l'Église et la conviction qu'il avait de l'équité des exigences d'Eugène lui inspirèrent des paroles chaleureuses et entraînantes.

(1) Ce traité, non imprimé jusqu'à ce jour, a été ajouté en supplément par Düx, t. I, suppl. I.

(1) *Voy.* FERRARE, FLORENCE.
(2) *Voy.* CARVAJAL.

Il ne se cachait pas d'avoir complétement changé d'avis et d'avoir embrassé résolûment le parti du Pape. Il déclara, par exemple, à Francfort, que le décret du concile de Constance (1) sur la supériorité des conciles n'avait eu de valeur que pour le cas de schisme existant alors, et ne pouvait être appliqué à des temps où l'Église possédait un chef dont la légitimité ne laissait aucun doute.

Cet heureux changement dans les opinions religieuses de Cusa éclata surtout dans une lettre datée de la diète tenue à Francfort en 1442 et adressée à l'archidiacre Rodrigue, et c'est à juste titre qu'on a considéré ce remarquable écrit comme une rétractation des principes soutenus dans la *Concordance catholique*. Si autrefois il avait été d'avis que l'autorité du Pape était une autorité déléguée par le concile, et s'il n'avait, en conséquence, considéré le dépositaire de cette autorité que comme l'administrateur du concile, *œconomus*, désormais le Pape était à ses yeux le chef de l'Église, la régissant avec une toute-puissance divine, comprenant toutes les autres puissances en lui, ne pouvant être jugé par personne. L'Église, disait-il, est impliquée et renfermée dans le Pape, c'est-à-dire que les diverses autorités de l'Église ne sont que des développements, *explicationes*, de l'autorité transmise à Pierre, de telle sorte que les patriarches, les primats, les archevêques et les évêques ne peuvent rien sans le Pape.

Les princes allemands, et surtout les prélats, comprirent parfaitement, d'après les habiles explications de Cusa, la faiblesse de la cause des Bâlois, mais ils n'en renoncèrent pas davantage à leur neutralité. Ils remirent leur résolution définitive d'une diète à l'autre, en véritables Allemands qu'ils étaient. Ces diètes stériles firent faire à Ænéas Sylvius la spirituelle remarque que les réunions des Allemands n'étaient fécondes qu'en ce sens que l'une portait toujours l'autre dans son sein. Cependant, au moment où Eugène déposa les électeurs de Mayence et de Trèves, la neutralité sembla pencher du côté de Bâle. Le Pape donna alors aux légats un collègue nouveau dans la personne d'Ænéas Silvius, que la folie de Bâle, disait-il, avait fatigué, et cet habile collègue, fin diplomate, parvint à faire conclure successivement et dans un assez bref délai les concordats de Francfort et de Vienne (1447). Les Allemands se soumirent alors à l'obéissance d'Eugène et de ses successeurs. Ce fut à Nicolas de Cuse que revint surtout le mérite de ce résultat, et celui d'avoir préservé l'Allemagne du malheur de se séparer complétement de Rome.

Cusa fut employé aux négociations les plus importantes et aux missions les plus honorables par les successeurs d'Eugène, les Papes Nicolas V, Calixte III et Pie II.

C'est ainsi qu'en 1451 il fut envoyé en Angleterre et en Bohême pour rétablir la paix entre la France et l'Angleterre et pour ramener les Hussites à l'Église; qu'en 1454 il fut envoyé à Ratisbonne et en Prusse pour engager les princes allemands à une croisade contre les Turcs et pour mettre un terme à la guerre entre l'ordre Teutonique et le roi de Pologne Casimir. Il était déjà à cette époque cardinal et évêque de Brixen. Nicolas V, qui s'était élevé par sa valeur personnelle, de la plus humble condition au rang suprême dans l'Église, n'avait été arrêté ni par la basse naissance, ni par l'origine teutonique de Cusa (un cardinal allemand était déjà considéré alors comme un prodige, *monstrum corvo albo rarius*), et avait créé, le 23 décembre 1448, Cusa cardinal, au titre de

(1) *Voy.* CONSTANCE (concile de).

Saint-Pierre-aux-Liens. Peu après, le 13 mars 1450, il lui confia l'évêché de Brixen, qui avait grandement besoin d'un chef vigoureux. Le Pape, ayant ordonné la célébration d'un jubilé à Rome, chargea le nouveau cardinal et évêque de Brixen, avant de prendre possession de son siége, de publier l'indulgence du jubilé en Allemagne et d'entreprendre la réforme des couvents et du clergé. Cusa s'acquitta de cette pénible mission au commencement de 1451. Il entra d'abord dans la province de Salzbourg, parcourut les villes les plus importantes de la Franconie, du nord de l'Allemagne et de la Saxe, et visita la fameuse abbaye de Corbie (1), autrefois si florissante, alors dans une assez grande décadence. En entrant sous le porche du couvent il se prosterna, et, baisant la terre, il s'écria : *O sancta tellus, quæ tot genuisti apostolos et episcopos !*

En quittant l'Allemagne il se rendit dans les Pays-Bas, visita son cher Deventer et son lieu natal sur la Moselle. C'est à cette visite qu'est dû l'hospice des pauvres *ad S. Nicolaum de Cusa*. Cusa, qui annonçait le jubilé et recommandait à tout le monde les œuvres de miséricorde, ne voulut pas rester en arrière et crut devoir prêcher d'exemple. Il s'entendit avec ses deux sœurs, qui vivaient encore, et consacra une partie de son patrimoine et de ses revenus ecclésiastiques à la création d'un hôpital pour 33 pauvres, en souvenir des années de Jésus-Christ.

Il poursuivit ensuite l'œuvre de la réforme du clergé dans les synodes provinciaux de Mayence, Cologne et Magdebourg. Il fut secondé par l'énergique Denys le Chartreux (2) et l'ardent Jean de Busch contre la résistance, souvent extrême, des moines. Le cardinal, qui insistait pour qu'on observât rigoureusement la clôture et les vœux monastiques, et qui avait été muni de pleins pouvoirs du Pape pour atteindre ce but, ne laissa aux moines récalcitrants d'autre choix que d'abandonner leur couvent ou d'admettre la réforme qu'il prescrivait. Le mal qui dévorait principalement le clergé séculier était un honteux concubinat (1) ; aussi les ordonnances relatives à cette peste sont-elles en tête de toutes celles qui furent édictées par les synodes que présida ou fit convoquer le légat.

Quant à l'ignorance théologique, le légat y pourvut en ordonnant que les ouvrages de S. Thomas d'Aquin, *de Articulis fidei et de Sacramentis*, seraient expliqués dans des synodes régulièrement tenus dans chaque province. En même temps il offrit partout le modèle d'un prêtre mortifié, simple et pieux, sachant bien qu'un réformateur ami du luxe et voyageant dans un somptueux équipage ne produirait aucun effet. Malheureusement les moines, oubliant les promesses faites avec serment au cardinal, substituèrent bientôt aux austérités de la réforme la mollesse de leur ancienne vie, et les évêques ne firent point partout respecter les ordonnances relatives au clergé séculier. Si tous les prélats avaient maintenu avec zèle l'œuvre de réforme intérieure de l'Église, on n'aurait pas vu naître la réforme tumultueuse, sanglante et mortelle, du siècle suivant.

Cusa, en prêchant l'indulgence, s'en tenait exactement à la doctrine de l'Église (2). Le *Chronicum Belgicum* remarque expressément que le légat, loin de vendre comme à l'encan les indulgences qu'il était chargé de publier, s'était fait une loi de répandre à ce sujet

(1) *Voy.* CORBIE.
(2) *Voy.* DENYS LE CHARTREUX.

(1) *Voy.* CONCUBINAT.
(2) Cf. l'article du Dr Knopp, dans la *Revue des arts et des sciences*, de Dieringer, 2e année, p. 44-66.

de justes notions parmi les fidèles, et réclamait avant tout, comme condition de la rémission des péchés, le véritable esprit de pénitence.

En général Cusa était l'ennemi des pratiques purement extérieures, et il s'appliqua, dans tous les voyages qu'il accomplit en vue de la réforme religieuse, à ramener les fidèles à une juste mesure en tout ce qui concernait le culte des saints, les pèlerinages, les dévotions populaires, etc., etc. Nous avons dit que, outre la réforme et la publication des indulgences du jubilé, le cardinal avait été chargé d'intervenir auprès des Hussites de la Bohême pour les rappeler au giron de l'Église. Cette pensée le préoccupait déjà au concile de Bâle. Nous devons aux efforts du pieux cardinal plusieurs savantes circulaires qu'il adressa aux Bohêmes, dans lesquelles il réfutait admirablement la prétention des hérétiques à la communion sous les deux espèces, en s'appuyant sur la tradition et l'autorité ecclésiastique.

Mais ses tentatives restèrent infructueuses alors comme elles l'avaient été antérieurement, parce que, suivant la remarque de Cusa lui-même, les efforts de l'homme sont impuissants pour ouvrir les yeux des hérétiques et que les justes châtiments de Dieu peuvent seuls les ramener à la lumière.

Ce ne fut qu'après avoir rempli toutes ces missions qu'il fut donné à Cusa de prendre réellement possession de son siége de Brixen, à Pâques 1452.

Mais là l'attendaient de nouvelles luttes et de nouvelles souffrances. Le diocèse de Brixen était dans un état peu consolant, résultat tout à la fois de causes générales et de raisons particulières. Les archiducs d'Autriche étaient, en leur qualité de comtes du Tyrol, vassaux et en même temps protecteurs des princes-évêques de Brixen. Toutefois, dans les derniers temps, les évêques de Brixen étaient tombés dans une honteuse dépendance à l'égard des comtes du Tyrol, leurs soi-disant protecteurs, qui les traitaient comme de simples chapelains de cour. Le chapitre lui-même, qui s'était toujours rangé du côté des Bâlois, n'était composé que de créatures de la cour. Il en résulta que l'archiduc Sigismond, aussi bien que le chapitre, protestèrent contre la nomination de Cusa, quoiqu'en le nommant le Pape eût fait usage d'un pouvoir que lui attribuait le concordat. Cusa, cependant, parvint à se faire reconnaître, grâce à une prudente condescendance; mais, à peine installé dans son diocèse, il fut attaqué de tous côtés. Il avait à cœur, avant tout, la réforme de son clergé, et il fallut bien que les chanoines y prêtassent les mains. Les plus récalcitrants parmi tous les opposants furent les religieuses du couvent de Sonnenbourg. Ces vierges folles ne se gênaient pas de fréquenter les noces, les bains et les autres lieux publics de récréation et de plaisirs. Le cardinal leur ayant enjoint d'observer la clôture et imposé d'autres prescriptions qui leur parurent déplaisantes, elles s'adressèrent à Sigismond, qui prit fait et cause pour elles, sous prétexte de protéger un couvent dont il était le patron-né. La majeure partie du chapitre et tous ceux qui résistaient à la réforme se rangèrent du côté de l'archiduc, qui songeait à se débarrasser à tout prix du cardinal. Si les péchés de l'archiduc n'avaient pas dépassé la mesure, Cusa, qu'enflammait la cause de la réforme, serait volontiers devenu captif pour l'amour de Jésus-Christ, lorsque, le jour de Pâques 1460, des soldats de Sigismond se jetèrent sur lui, à Bruneck, et le mirent en prison. Il en coûta cher au cardinal pour recouvrer la liberté.

Ce traitement infligé à un cardinal de la sainte Église excita une profonde

émotion à Rome, où régnait alors le Pape Pie II (1), intime ami et grand admirateur de Cusa. Le Pape frappa d'interdit Sigismond et ses séides. Cusa se rendit en toute hâte à Rome pour intercéder en faveur de son persécuteur. Le conflit, auquel se mêla activement le grossier Grégoire de Heimbourg (2), dura encore plusieurs années, et se termina par les excuses et les indemnités auxquelles Sigismond fut obligé de se soumettre. Pie II montra toute l'estime qu'il avait pour le pieux cardinal, non-seulement par l'appui qu'il lui prêta dans l'affaire de Sigismond, mais encore en le nommant, en 1459, gouverneur de Rome, pendant qu'il se trouvait occupé lui-même à la diète de Mantoue. Le Pape tâchait d'engager les princes à une nouvelle croisade contre les Turcs, et Cusa secondait les efforts du Pape en publiant, en sa qualité de gouverneur de Rome, un écrit intitulé *de Cribratione Alchorani*. Cet écrit est une réfutation des erreurs du Coran et une apologie du Christianisme. Le Pape se servit de ce livre de son savant ami dans l'admirable lettre par laquelle il chercha à convertir au Christianisme le sultan Mahomet.

Cette réfutation de l'islamisme fut un des derniers travaux de Cusa. Il ne lui fut plus donné de revenir dans son diocèse. Il mourut, le 11 août 1464, à Todi, en Ombrie, où il avait accompagné le Pape, qui allait s'embarquer à Ancône pour marcher contre les Turcs, et qui mourut trois jours après le pieux cardinal.

Malgré cette vie agitée, militante et éprouvée, le cardinal de Cusa trouva toujours le temps de se livrer à de profonds travaux. La science était une récréation pour lui, au milieu des agitations de sa vie officielle. Il n'était étranger à aucune branche des connaissances humaines. Il possédait, d'une manière étonnante pour son temps, les langues grecque, hébraïque et arabe. Son intelligence, aussi vaste que prompte, lui permit de se mettre facilement au niveau de tout ce qu'on savait alors, non-seulement de théologie, mais de mathématiques et de philosophie, de devancer son siècle par de véritables découvertes, et il est difficile de dire ce qu'il faut le plus admirer en lui, le réformateur zélé de la discipline ecclésiastique ou le promoteur intelligent de la science.

Il transforma la scolastique, ouvrit des voies nouvelles aux mathématiques et à l'astronomie; à l'époque du concile de Bâle il s'occupait déjà de la réforme du calendrier, dont il démontra la nécessité dans un écrit spécial, *de Reparatione Calendarii*. Il fut le premier à enseigner de la manière la plus positive le mouvement de la terre. L'œuvre de Copernic, qui parut cent ans après, et qui renversait une théorie dix fois séculaire, ne fut qu'un développement systématique des propositions de Cusa, et ce n'est pas sans raison qu'on pense que Copernic profita des indications données par Cusa. Le cardinal avait encore devancé son siècle dans d'autres questions; ainsi, par exemple, il reconnaissait la fausseté des Décrétales d'Isidore et de la donation de Constantin.

Malheureusement les œuvres de Cusa ne sont pas toutes parvenues jusqu'à nous. Voici celles qui ont survécu, outre celles que nous avons déjà citées :

De docta ignorantia libri III. C'est une espèce de critique de la science et une explication de cette proposition : que tout savoir est mêlé d'ignorance.

Apologia doctæ ignorantiæ; De conjecturis, deux livres dans lesquels il prouve qu'il est impossible d'arriver

(1) Ænéas Sylvius (Piccolomini).
(2) *Voy.* Heimbourg.

à la science de la nature intime des êtres, ce qui fait qu'une foule de choses repose sur des conjectures.

De filiatione Dei, c'est-à-dire de a génération divine.

Dialogus de genesi, recherche sur e principe dernier des choses.

Idiotæ de sapientia libri III, dialogue entre un orateur, un philosophe et un homme vulgaire, qui enseigne aux premiers la véritable sagesse.

De staticis experimentis. C'est le quatrième livre de l'ouvrage précédent, traitant de la mécanique.

De visione Dei, sous forme de méditation.

De ludo globi libri II, dialogue sur un jeu inventé par Cusa pour représenter sur un globe le rapport du monde des esprits avec le Christ.

Compendium, courte exposition de principes généraux.

Dialogue de Possest, traité philosophico-théologique sur le rapport de la possibilité et de la réalité de l'être.

Liber de beryllo, dans lequel Cusa veut en quelque sorte mettre une lunette spirituelle entre les mains de ceux qui ne sont pas experts dans les spéculations philosophiques (le *béryl*, d'où l'on a fait le mot allemand *Brille*, lunette, est une émeraude non colorée, ou une topaze transparente qu'on taillait et dont on se servait en guise de lunette).

De dato Patris luminum, dissertation sur le texte 1, 17, de l'Épître de S. Jacques.

Libellus de quærendo Deo, méditation sur le méthode de chercher Dieu.

De venatione sapientiæ, résumé des vérités acquises par Cusa, durant les diverses périodes de sa vie, dans le domaine de la philosophie.

De pace seu concordantia fidei dialogus, sur l'accord qui résulte de la comparaison des diverses religions.

Exercitationum libri X, recueil de discours et de méditations sur des textes de l'Écriture.

De mathematicis complementis, essai sur la quadrature du cercle.

Cusa s'attache toujours fermement au dogme, même dans ses spéculations purement philosophiques. Il est comme le dernier membre de cette longue chaîne de profonds penseurs qui, en s'en tenant strictement aux propositions dogmatiques du Christianisme et aux traditions de l'Église, ont, depuis l'époque des Pères jusqu'à la fin du quinzième siècle, cultivé et perfectionné la philosophie, fondé la science sur la foi, et fait ainsi des vérités révélées une doctrine sérieusement scientifique.

Il y a trois éditions des œuvres de Cusa : la première, sans indication de lieu ni d'année, parut probablement avant 1476; la seconde fut publiée à Paris, 1514, et la troisième à Bâle, 1565.

Cette dernière est celle qu'on emploie habituellement; elle renferme la plupart, mais non pas la totalité des écrits de Cusa.

On a porté les jugements les plus divers sur Cusa. Ce qu'on doit le plus louer en lui, c'est ce qui, précisément, lui a valu le plus de reproches, savoir, d'avoir embrassé le parti d'Eugène. Dire que ce changement d'opinion fut le fruit de la lâcheté ou de l'ambition, c'est méconnaître absolument le caractère énergique, noble et désintéressé du cardinal. Cusa voulait franchement la gloire de l'Église, et la conviction qu'il acquit, dans ses négociations avec les Hussites, qu'il n'y avait de salut pour sa patrie que dans un invariable attachement au divin rocher de l'Église, fit de lui un éloquent défenseur de la primauté pontificale. Il ne fit, par conséquent, qu'obéir à une conviction acquise, au lieu de s'opiniâtrer avec orgueil dans une opinion erronée, simplement pour être conséquent avec lui-même.

On a encore plus méconnu le sens et l'esprit de ses travaux que la nature de son caractère. Luther en appelait déjà au cardinal, et Mathias Flacius, l'Illyrien, le cite dans son *Catalogus testium veritatis*. C'est ainsi que le pieux et orthodoxe Cusa eut le singulier et triste honneur d'être nommé dans plusieurs histoires ecclésiastiques protestantes parmi les précurseurs de la réforme du seizième siècle. Cela ne s'explique que par le désir qu'eurent les protestants de compter parmi leurs ancêtres un homme aussi remarquable. Cusa et Luther sont radicalement opposés l'un à l'autre. Sans doute Cusa avait fait de la réforme de l'Église la mission de sa vie. Il porta la réforme non-seulement tout autour de lui, dans la sphère qu'il dominait directement, mais ses plans embrassaient la rénovation de toute l'Église, depuis la curie romaine jusqu'au plus humble couvent. C'est ce qu'on voit dans le *Projet d'une Réforme générale*, qu'il remit à son ami Æneas Silvius, devenu le Pape Pie II. Mais Cusa n'étendait pas ses idées réformatrices sur la constitution radicale et primitive de l'Église; il voulait purifier et renouveler, non troubler et détruire.

La grande influence de Cusa dans l'Église, comme dans la science, a été dignement appréciée, dans les temps modernes, d'abord par Scharpff, *Revue de Tubingue de* 1833, d'où il tira plus tard le livre intitulé : *le Cardinal-évêque Nicolas de Cuse*, Mayence, 1843; puis par Düx : *le Cardinal Nicolas de Cuse et l'Église de son temps*, Wurzbourg, 1847, 2 vol.; enfin, au point de vue philosophique, par le Dr Clémens, dans sa dissertation : *Jordan Bruno et Nicolas de Cuse*, Rome, 1847.

NICOLAS DE FLUE (S.). *Voy.* FLUE.

NICOLAS DE MYRE (S.), évêque et confesseur. Les martyrologes d'Usuard, d'Ado, de Wandelbert, de Rhaban, qui font mention, au 6 décembre, de S. Nicolas de Myre, prouvent combien le culte de ce saint est ancien non-seulement en Orient, mais en Occident.

Ce culte vient en effet de l'Orient, où S. Nicolas fut honoré comme un des plus grands thaumaturges pendant sa vie et devint, après sa mort, l'objet d'une vénération si générale que les Grecs introduisirent une invocation spéciale de S. Nicolas dans la liturgie de S. Chrysostome. Des Grecs ce culte passa aux Russes, chez lesquels S. Nicolas est en plus grand honneur que S. Jacques en Espagne, S. Martin de Tours en France, S. Patrice en Irlande.

Toutefois il est remarquable que nous ne savons absolument rien de certain sur un saint si généralement vénéré, si ce n'est qu'il a vécu, qu'il a été évêque de Myre, en Lydie, ce qui prouverait que ce culte se rattache plus aux nombreux miracles opérés par l'intercession de ce saint qu'aux circonstances particulières de sa vie. Il est hors de doute qu'il fut évêque de Myre. Il paraît aussi certain qu'il acquit la gloire d'un confesseur dans la dernière persécution avant Constantin le Grand. On peut mettre en question sa présence au premier concile œcuménique de Nicée si l'on considère que les historiens et les auteurs anciens qui citent assez exactement les évêques les plus célèbres du concile de Nicée, et notamment les confesseurs, ne parlent pas de Nicolas, métropolitain d'une grande province, et que S. Athanase l'omet également dans l'énumération qu'il fait des évêques grecs les plus célèbres entre 320 à 355. Il semble donc que Nicolas a vécu ou plus tôt ou plus tard, cependant avant le règne de Justinien (sous lequel plusieurs églises de Constantinople furent consacrées sous son nom), ou bien que, de son vivant, sous le règne de

Constantin ou de Constance, il ne fut pas aussi célèbre et aussi vénéré qu'il le devint après sa mort. Les détails que donnent, sur les actions et les miracles de S. Nicolas, Metaphraste (1) et d'autres légendaires, n'offrent aucune certitude historique. D'après Suidas, Nicolas était remarquable par la confiance extraordinaire qu'il avait en Dieu ; elle était telle qu'il ne cessait jamais de s'adresser au Ciel que sa prière ne fût exaucée en faveur de ceux qui venaient à lui pour être délivrés de leurs maux. Ce qui paraît ressortir avec certitude de tout ce qu'on raconte de lui, c'est qu'il fut un intercesseur puissant pour les malheureux de toute espèce qui s'adressaient à lui. La légende raconte, entre autres, qu'un père de famille, poussé par la misère, ayant voulu vendre l'innocence de ses trois filles, reçut pendant trois nuits consécutives un sac plein d'or, que le saint jeta dans sa chambre à coucher, et que cet argent sauva la vertu de ces pauvres filles et pourvut à leur établissement. Ce fut probablement l'origine de la fête de la Saint-Nicolas, célébrée dans beaucoup de contrées catholiques. Cette fête consiste dans la croyance que, la veille de la Saint-Nicolas, le saint évêque paraît, dans ses ornements pontificaux, devant les enfants réunis dans chaque maison, pour récompenser les bons par des cadeaux et pour punir les méchants par des leçons et des châtiments.

On ignore l'année de sa mort ; c'est le 6 décembre qu'on célèbre sa mémoire. Métaphraste raconte, comme un fait parfaitement connu, que, de son temps, il découlait encore du corps du saint une huile merveilleuse, qui guérissait beaucoup de maladies.

En 1087 le corps de S. Nicolas fut transféré à Bari, dans le royaume de Naples, où il arriva le 9 mai et devint le but de nombreux pèlerinages. L'archidiacre Jean écrivit l'histoire de la translation sous la dictée d'Urson, archevêque de Bari, durant l'épiscopat duquel cette translation s'était faite.

Il est à remarquer que le pieux Éphraïm, métropolitain de Russie (1090-1096), introduisit, comme une fête générale pour toute l'Église russe, la mémoire de la translation du corps de Nicolas à Bari, fixée par le Pape Urbain II au 9 mai, tandis que l'Église grecque schismatique n'admit pas cette fête. Il résulte de là que l'Église russe, née dans un temps où l'Église d'Orient n'était pas séparée de celle d'Occident, était encore en rapport avec Rome sous l'administration d'Éphraïm. Aussi Karamsin lui-même remarque-t-il que ce fait prouve les relations amicales qui unissaient la Russie au Saint-Siége. L'Église russe continue à célébrer la fête de la translation.

Voir Surius, 6 décembre ; Tillemont, *Mémor.*, t. VI ; Theiner, *Situation de l'Église catholique des deux rites en Pologne et en Russie*, Augsb., 1841.

SCHRÖDL.

NICOLAS DE STRASBOURG, Dominicain célèbre, né dans le quatorzième siècle à Strasbourg, fut d'abord lecteur à Cologne et plus tard Frère prêcheur. En 1326 le Pape Jean XXII lui confia la surveillance des Dominicains de la province d'Allemagne. Outre ses sermons il composa un livre latin, qui n'est pas imprimé, sous le titre *de Adventu Christi*, qu'il dédia au Pape. Il y traite de la venue de l'Antechrist, du second avénement de Jésus-Christ, et cherche à démontrer, avec autant de raison que de savoir, qu'il ne faut pas se fier aux nombreuses légendes et aux prophéties répandues sur la fin du monde ; qu'on

(1) *Voy.* MÉTAPHRASTE.

ne peut rien tirer de certain à cet égard des saintes Écritures, et qu'il n'est ni utile ni profitable de connaître cette époque. De même que ce livre rend témoignage à la raison, à l'impartialité et à la grande érudition de l'auteur, qui avait lu les anciens classiques et les auteurs chrétiens et juifs du moyen âge, de même ses sermons allemands prouvent un esprit vraiment intérieur, un cœur modeste, doux et humble, en même temps qu'ils sont écrits d'une manière instructive, agréable, claire, populaire, calme, éloignée de toute exagération. Ces sermons, vrais trésors littéraires du moyen âge, ont été conservés dans divers manuscrits du quatorzième et du quinzième siècle. Quelques savants modernes ont publié des sermons isolés de ce pieux Dominicain, comme Mone, dans son *Indicateur des documents de l'Antiquité germanique* (1), 1838, 271-280, et Hoffmann de Fallersleben, dans les *Feuilles prisco-germaniques* (2), 2, 165-172. François Pfeiffer a publié tous les sermons de Nicolas qu'on a découverts jusqu'à ce jour (il y en a treize), dans son ouvrage des *Mystiques allemands du quatorzième siècle*, t. Ier, Leipzig, 1845. Quelques-uns de ces sermons, comme les nos 1, 5, 6, 7, 9 et 11, furent prêchés par Nicolas aux Dominicaines de Sainte-Agnès, à Fribourg; le no 8 à celles d'Adelhausen, près de Fribourg. Quoique les anciens historiens de la littérature ne parlent pas de Nicolas de Strasbourg, et qu'on ne trouve pas même son nom dans Quétif et Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, il mérite d'être connu et étudié, pour le fond comme pour la forme de ses écrits. Ils sont, sans doute, inférieurs aux sermons du Frère Berthold de Ratisbonne, aux écrits ascétiques allemands de David d'Augsbourg, et aux Vies des Saints en allemand de Hermann de Fritzlar. Le style de Nicolas ne manque pas de grâce dans sa simplicité; les comparaisons et les exemples dont il entremêle son discours l'animent; ses explications allégoriques de l'Écriture font une vive et chaleureuse impression; ses exhortations morales sont fondées sur de solides notions théologiques, parfaitement mises à la portée de l'auditeur et servant à la fois à l'instruire et à l'édifier. L'Eucharistie, la Pénitence, la confession, les indulgences, les bonnes œuvres, les mérites infinis du Sauveur, le véritable amour de Dieu, la conversion parfaite du cœur sont les vérités principales que l'auteur traite et proclame comme les moyens souverains par lesquels le fidèle peut s'appliquer les mérites du Christ et obtenir la rémission de ses péchés.

Voir Pfeiffer, l. c.

SCHRÖDL.

NICOLAS DE TOLENTINO (SAINT) naquit en 1246 de pauvres et braves gens qui étaient restés longtemps sans enfants. Nicolas fut élevé pieusement; il fit de grands progrès dans ses études, et obtint, avant de les avoir achevées, un canonicat à Tolentino. Un jour qu'il entendit le sermon d'un Ermite augustin sur ce texte : « Le monde passe avec ses convoitises, » il fut merveilleusement impressionné et prit la résolution d'entrer dans l'ordre des Augustins, qui l'accueillirent.

Il fit son noviciat avec une telle ardeur et une telle piété qu'on l'envoya dans plusieurs couvents pour servir de modèle aux novices. Devenu prêtre, il fut chargé de prêcher dans l'église de Tolentino, et il remplit cette mission, pendant trente années consécutives, avec autant de succès que de persévérance. Il était d'une douceur et d'une simplicité angéliques, d'une pureté vir-

(1) *Anzeiger für Kunde deutscher Vorzeit.*
(2) *Altdeutsche Blætter.*

ginale, qu'il ne souilla jamais par la moindre faute, au dire de tous ses contemporains. De douloureuses maladies lui donnèrent l'occasion de s'exercer à la patience ; il y joignait une mortification extraordinaire, qu'il pratiqua jusqu'au dernier jour. Il mourut le 10 septembre 1310, jour de sa fête dans l'Église. On le représente dans son noir costume d'Augustin, une étoile sur la tête, un lis à la main ; des anges l'entourent et mêlent leurs chants aux siens.

Voir *Acta Sanctorum septembris*, t. III, p. 636 sq.

NICOLAS (*patriarche de Constantinople*). *Voyez* Léon Le Sage.

NICOLE (Pierre) naquit, le 19 octobre 1625, à Chartres, de parents considérés dans sa ville natale. Jean Nicole, son père, était avocat au parlement de Paris et administrateur de la chambre des rentes ecclésiastiques de Chartres ; sa mère se nommait *Louise Constant*.

Jean Nicole, latiniste et helléniste excellent, dirigea lui-même l'éducation de son fils, qui montrait les plus heureuses dispositions, et qui à l'âge de 14 ans avait déjà lu tous les classiques qui se trouvaient dans la bibliothèque de son père. Vers la fin de 1642 il vint à Paris, y étudia la philosophie et y fut reçu, le 23 juillet 1644, maître ès arts. Il se consacra ensuite à l'étude de la théologie, se sentant du goût pour l'état ecclésiastique. Il suivit les cours de Lemoine et de Sainte-Beuve à la Sorbonne, durant les années 1645 et 1646, et ceux de Le Maitre, docteur en théologie, au collége de Navarre. Le zèle avec lequel il s'appliqua à l'hébreu fut entravé par une violente et longue ophthalmie. Cependant tous ces travaux et la lecture assidue de S. Augustin et de S. Thomas ne l'empêchaient pas de consacrer une partie de son temps à l'école de Port-Royal et de donner des leçons aux jeunes élèves qui la fréquentaient.

En 1649 il devint bachelier en théologie et se prépara à la licence. Les théologiens français et la Sorbonne surtout étaient alors préoccupés de la controverse relative aux cinq propositions de Jansénius. Nicole, déjà fort impliqué dans les opinions jansénistes par son éducation et ses relations de famille, jugea prudent de ne pas s'exposer aux questions épineuses qu'on pourrait lui faire à ce sujet au moment de sa licence et de son doctorat. Il se retira par conséquent à Port-Royal des Champs, où il demeura plusieurs années. A la fin de 1654 il revint à Paris, pour soutenir, dans sa lutte contre les Jésuites, le fameux Arnauld, auquel le liait une étroite amitié. Il prit, durant son séjour à Paris, le pseudonyme de M. de Rosny.

En 1658 il fit un voyage en Allemagne, et y traduisit en latin, sous le nom de Guillaume Wendrock, les *Provinciales* de Pascal. Il vivait d'ailleurs en communauté avec Arnauld, passa avec lui quelques mois de l'année 1664 auprès de Varet, plus tard vicaire général de Sens, puis à Châtillon ; enfin Nicole revint à Paris, demeurant tantôt à Port-Royal, tantôt ailleurs. En 1676 il pensa à entrer dans un ordre religieux ; mais l'évêque de Chartres lui en refusa l'autorisation, et l'évêque d'Alet, Pavillon, l'engagea à voir dans ce refus une indication de la Providence qui voulait qu'il demeurât prêtre séculier (1).

La lettre que Nicole adressa au Pape Innocent XI, en 1677, en faveur des évêques de Saint-Pons et d'Arras, au sujet des casuistes, excita un juste mécontentement contre lui. La mort de son père le rappela à Chartres, où il partagea le modeste héritage paternel avec ses deux sœurs Charlotte et Marie.

(1) Nicole ne fut jamais que tonsuré.

Il résida, plus tard, auprès de Choart de Buzenval, évêque de Beauvais, accompagna, en 1679, Arnauld dans sa fuite à Bruxelles, et demeura tantôt à Louvain, tantôt dans d'autres villes de Belgique. Une lettre qu'il adressa à M. de Harlay, évêque de Paris, dans laquelle il rétractait en partie ses opinions, et l'intervention d'un de ses compatriotes, chanoine de Notre-Dame, lui procurèrent la permission de revenir à Chartres, et même à Paris, en 1683.

En 1693 ses forces avaient tellement diminué qu'il ne pouvait plus écrire et qu'il était obligé de dicter à son domestique. Il mourut le 16 novembre 1695, à l'âge de soixante-dix ans, après plusieurs attaques d'apoplexie.

Nicole avait un véritable talent de controverse. Son style est délicat et vigoureux. Malheureusement ses travaux furent plus nuisibles qu'utiles à l'Église. Nicéron, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire des Hommes illustres*, t. XXIX, p. 257, énumère 88 écrits, la plupart, il est vrai, de petite dimension, dus à l'infatigable plume de Nicole.

On y remarque surtout : *Essais de Morale*, en 14 vol. in-12, Paris, 1704; *Traité de la Foi humaine*, Lyon, 1664, in-4°; la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*, Paris, 1670, 3 vol. in-4°; les *Préjugés légitimes contre les Calvinistes; Traité de l'Unité de l'Église*, contre Jurieu. Les notes de sa traduction latine des *Provinciales* sont pires que le texte.

Sa biographie fut publiée à Luxembourg, 1732, in-12, 2 vol., sous le titre singulier de *Continuation des Essais de Morale*, t. XIV; de plus, l'abbé Goujet donna, en 1733, in-12, l'*Histoire de la vie et des ouvrages de Nicole*; enfin on a une *Vie de Nicole*, par Besoigne, dans l'*Histoire de Port-Royal*, t. IV, et par Savarien, dans le t. Ier des *Vies des Philosophes modernes*.

FLOSS.

NICOPOLIS. L'apôtre S. Paul rappelle Tite près de lui, à Nicopolis, où il pensait passer l'hiver (1). D. Calmet comprend par là, avec S. Jérôme (2), Nicopolis en Épire; d'autres, avec S. Chrysostome, entendent Nicopolis en Thrace, sur le Nessus. Hug (3) cherche à prouver que l'Apôtre désigne Issus, dans l'Asie Mineure, situé entre Antioche et Tarse, dans le coin oriental de la Cilicie, et qu'Alexandre, après sa victoire sur Darius, avait appelé Nicopolis. Nicopolis devint aussi, plus tard, le nom d'un endroit appelé Emmaüs. *V.* EMMAÜS.

NIDER (JEAN), théologien catholique. *Voyez* HUSSITES.

NIEDERALTAICH, couvent de Bavière. *Voyez* PASSAU.

NIEDERMUNSTER. *Voyez* HOHENBOURG.

NIEM. *Voyez* DIÉTRICH DE NIEM.

NIEMEYER (AUGUSTE-HERMAN), chancelier et professeur de théologie de l'université de Halle, naquit dans cette ville le 1er septembre 1754. Après avoir achevé ses humanités il étudia la théologie, principalement sous Semler et Nösselt. Promu maître en 1777, il fit d'abord un cours de philologie, en même temps qu'il commença sa carrière d'écrivain. En 1778 il publia l'*Iliade*, avec des notes; en 1781, le *Philoctète* de Sophocle, et *Hécube*, *Médée*, *Iphigénie* d'Euripide. Il donna des preuves de son intelligence théologique en publiant une *Caractéristique de la Bible*, en 5 part., 1775-82.

Avant d'avoir terminé cette œuvre (1780) il fut nommé professeur extraordinaire de théologie et inspecteur du séminaire théologique; en 1784, professeur ordinaire et inspecteur de l'Ins-

(1) *Tite*, 3, 12.
(2) *In Tit.*
(3) *Introd.*, II, 297.

titut royal de pédagogie, dans lequel il avait été élevé ; enfin, en 1787, codirecteur de l'hospice des orphelins de Halle. Il rendit beaucoup de services dans tous ces établissements, et donna à l'un d'eux une direction et un essor qui l'ont fait particulièrement connaître. Il avait compris combien il importait d'enseigner la pédagogique aux instituteurs et aux ecclésiastiques. Il organisa en conséquence, en 1787, le séminaire pédagogique, et, en 1796, il publia son livre des *Principes de l'Éducation et de l'Instruction*, qui eut rapidement huit éditions consécutives. D'après les matériaux que l'auteur admet dans son ouvrage, il professe l'éclectisme, tandis que les principes qu'il établit en font un pédagogue humaniste et sentimental. Les principes de Basedow, quoiqu'il les critiquât, exercèrent une grande influence sur lui. Niemeyer fut également chargé d'un cours de morale, d'homilétique, de théologie pratique, d'introduction à l'Écriture sainte. Il rédigea un compendium de théologie pratique, qu'il publia plus tard sous le titre de *Manuel de la Doctrine chrétienne* (1786-1790) et qui parvint à sa sixième édition. La direction d'esprit de Niemeyer est rationaliste. Il continuait, en la poussant jusqu'à ses conséquences extrêmes, l'œuvre de Luther ; mais, comme ces conséquences ne plaisaient guère au ministère prussien, celui-ci souleva contre Niemeyer et ses adhérents une lutte qui dura assez longtemps. Les malheurs de la Prusse en 1806 lui causèrent de nouveaux tourments. Après les batailles d'Iéna et d'Auerstädt, perdues par les Prussiens, les deux maisons qu'habitait Niemeyer devinrent le quartier général de l'état-major de Napoléon. L'université fut abolie. Niemeyer, qui s'était retiré dans les établissements de son grand-père, Franke, fut suspecté d'être un partisan exagéré de la Prusse. Napoléon donna l'ordre de l'arrêter avec quatre de ses amis ; un colonel français l'emmena en effet comme otage, en remontant le Rhin vers les frontières de France, où il demeura jusqu'au mois de septembre 1806. Le 9 octobre il retourna à Halle. Après la paix de Tilsitt Niemeyer devint chancelier et recteur perpétuel de l'université de Halle, reconstituée dans le nouveau royaume de Westphalie, grâce aux habiles démarches qu'il avait faites auprès de la cour de Cassel. Il refusa de se rendre à Berlin, où on lui offrait une place honorable.

L'université de Halle fut une seconde fois abolie par Napoléon en 1813, au moment où l'université et les habitants de Halle saluaient de leurs vœux l'arrivée des Cosaques et des Prussiens. Mais les événements de Leipzig modifièrent la marche des choses, et Niemeyer demeura à sa place. Il obtint bientôt la faveur du roi de Prusse, et fut nommé chevalier de l'Aigle rouge de deuxième classe, en récompense des services qu'il avait rendus à la cause prussienne.

A l'âge de soixante-cinq ans il fit encore un long voyage dans le nord de l'Allemagne et en Angleterre. Il publia, en quatre volumes, les observations qu'il avait faites durant cette excursion et celles qu'il avait entreprises précédemment en Hollande et en Italie. Un an après avoir célébré le jubilé de son entrée en fonctions, le 18 avril 1827, jubilé auquel la ville prit part en lui offrant une couronne civique, le roi en consacrant 40,000 écus à la construction d'un bâtiment pour l'université, le vigoureux et alerte vieillard sentit sa fin approcher. Il mourut en effet d'une attaque d'apoplexie, le 7 juillet.

Niemeyer avait exercé une grande influence sur son temps, par ses cours, par ses écrits, par la direction imprimée au séminaire pédagogique et théologique. Il prêchait souvent et fit entre autres le panégyrique de Frédéric

le Grand, en 1786; celui du roi Guillaume II, en 1797; il prêcha aussi, en 1807, dans la chapelle danoise, à Paris. Plusieurs de ses discours sont imprimés. Il publia des cantiques et des drames religieux. Ces cantiques et ces oratorios par exemple, Abraham sur le Morija, Lazare ou la Résurrection, les cantates de la Passion, la Mort de Jésus, etc., ont été réunis, 1828, 2e édition. Parmi ses écrits ascétiques on compte *Philotas*, pour servir de calmant à ceux qui souffrent, 1779; — *Consolation des affligés*, 1783-89; — *Timothée*, devant servir à réveiller la piété, 1789. On lui reproche d'avoir, par amour des cérémonies et des formalités, par son empressement à rechercher la société des nobles et des princes, été d'un abord peu agréable pour ceux qui cherchaient à faire sa connaissance.

Désirant venir en aide aux théologiens qui se consacraient à la prédication, il rédigea, en 1801, pour les classes supérieures du gymnase, un *Traité élémentaire*, que la bonne ordonnance des matériaux, la clarté et la précision du style ont fait ranger parmi les meilleures productions du temps, et qui fut tellement goûté qu'on en fit quatorze éditions, jusqu'en 1825. Il y ajouta des remarques et des suppléments, et une dissertation sur la méthode, pour les maîtres. On a de Niemeyer, outre ses nombreux écrits pédagogiques, exégétiques, homilétiques, biographiques, une collection de *Lettres* adressées à des instituteurs chrétiens, 2 vol., 1803.

Cf. *Nécrologe des Allemands*, 6e année, 1828, 2e P., p. 544, et la biographie qui est en tête des *Principes*, etc., etc., de Niemeyer, 1832.

STEMMER.

NIEREMBERG (JEAN-EUSÈBE), célèbre Jésuite espagnol qui allia d'une façon rare la science profane et sacrée à la piété et aux travaux du ministère sacerdotal, était le dernier fils d'une noble et pieuse famille allemande qui était venue s'établir à Madrid, à la suite de l'impératrice Marie, veuve de Maximilien II.

Son père était Tyrolien et sa mère Bavaroise. Eusèbe naquit à Madrid, en 1595. Il montra dès sa jeunesse de rares sentiments de piété, de douceur et de bonté. Il fit ses premières études à Madrid, fréquenta ensuite, à l'université de Salamanque, les cours de belles-lettres et de droit, et forma avec quelques amis, qui partageaient ses sentiments, une sorte de communauté à la fois scientifique, morale et religieuse. Le goût de la vie monastique se prononça de plus en plus en lui, et, suivant l'attrait divin, il finit par renoncer à toutes les espérances mondaines, et entra joyeux et résolu dans l'ordre des Jésuites, à Salamanque (1614). Son père, en apprenant cette démarche décisive, en eut un profond chagrin, et se plaignit de la Compagnie qui, disait-il, avait séduit son fils. Le nonce à Madrid, cédant à cette plainte, ordonna aux Jésuites de rendre le jeune Eusèbe à son père. Le postulant fut donc, contre son gré, obligé de rentrer dans la maison paternelle, où l'on mit tout en œuvre pour le retenir dans le monde. Il résista à toutes les épreuves, et ses parents finirent par céder à une vocation aussi solide. Il rentra donc dans la Compagnie à Madrid même, et il s'y distingua bientôt par ses progrès dans la vie spirituelle. Après deux ans de noviciat il fit les trois vœux simples, fut envoyé au collége d'Alcala, y étudia pendant huit ans la philosophie et la théologie, et remplit en même temps les fonctions de professeur. L'étude qu'il préférait à toutes les autres était celle de la prière et de la mortification, et c'est dans ces dispositions, et après cette longue et solide préparation, qu'il reçut la prêtrise. Le nouveau prêtre fut

envoyé dans les montagnes de Tolède pour y prêcher aux pauvres habitants de ces contrées la parole de vie, et il y déploya le zèle d'un missionnaire dévoué. Il occupait les loisirs que lui laissait parfois son ministère par des études de botanique et de minéralogie, et fit peu à peu de très-grands progrès dans l'histoire naturelle. Il avait déjà acquis un véritable renom comme savant et comme missionnaire lorsqu'il fut appelé à Madrid pour y remplir des fonctions dans le haut enseignement. Il professa d'abord l'histoire naturelle et la philosophie, plus tard l'exégèse. Son professorat ne nuisait ni à ses habitudes d'oraison, ni à son zèle apostolique pour la conduite des âmes. Cependant cette vie active et laborieuse s'affaissa tout à coup; il perdit l'usage de la parole; ses mains furent frappées de paralysie, comme sa langue. Il supporta avec une chrétienne résignation ce pénible état jusqu'au moment de sa mort (le 7 avril 1658).

Les travaux de Nieremberg avaient été nombreux et s'étaient étendus à toutes les branches des connaissances humaines. Ses œuvres théologiques sont d'un haut intérêt; ses ouvrages ascétiques se distinguent par l'onction et la pureté du style; ils ont été traduits dans presque toutes les langues. Nous citerons : *Vita divina seu via regia ad perfectionem; — Diferencia entre lo temporal y eterno; — de Adoratione in spiritu et veritate*. Ce traité est une pieuse introduction à la perfection chrétienne, exposant méthodiquement la triple voie intérieure, la vie purgative, la vie illuminative et la vie unitive, sous la forme d'un soliloque, tandis que les *Doctrinæ asceticæ, sive spiritualium institutionum pandectæ*, forment un système méthodique et rigoureux d'ascétisme.

Nieremberg avait un culte particulier pour la sainte Vierge; tous ses ouvrages respirent l'amour de Marie. Il eut le bonheur de défendre la cause de l'immaculée conception, dans des écrits spéciaux, avec autant de savoir que d'éloquence. L'écrit *de Affectu et amore erga Mariam Virginem* expose, dans un style plein de chaleur et de mouvement, les motifs qu'ont les fidèles d'aimer la Mère de Dieu. Divers opuscules réunis sous le titre : *Opera Parthenica, de superexímia et omnimoda puritate Matris Dei*, in-fol., Lugd., 1659, présentent, avec autant d'érudition que de sagacité, toutes les preuves tirées de la tradition et de la spéculation qui établissent la doctrine de l'immaculée conception. Les opuscules : *de Perpetuo objecto festi Conceptionis immac.*, — et *de Sanctitate instituti festi certa*, démontrent que l'*immaculée* conception est l'objet même et a toujours été l'objet propre de la fête de la Conception. Les *Excerptiones Conc. Trid. pro omnimoda Deiparæ puritate* prouvent que la doctrine de l'immaculée conception est fondée sur les paroles du concile de Trente, quoiqu'il ne l'ait pas formulée en dogme, et contiennent en même temps, avec la *Theoria compend. de solida veritate conceptæ Deiparæ absque labe virginali*, — le *Sacrosyllabus de explicata ab Ecclesia et Patribus Scriptura pro imm. Conc. Virg.*, la démonstration de cette doctrine par la tradition et les textes de la Bible. Cet opuscule, lié d'ailleurs avec celui intitulé : *de Concordia debiti peccati negati in Deipara cum gratia Redemptoris*, renferme déjà l'explication spéculative du dogme. Les *Dissertationes epistolicæ de immac. Conc. Deiparæ* (vingt lettres) portent sur diverses questions accessoires.

Le *Theopoliticus, seu brevis illucidatio et rationale divinorum operum atque providentia humanorum*, renferme, dans sa première partie, des

explications dogmatiques, sans un ordre bien rigoureux d'ailleurs, sur la création, la providence, le péché originel et l'Incarnation, la grâce et la liberté, le bonheur temporel des méchants, le malheur des bons, le jugement particulier et le jugement universel, l'éternité des peines; la seconde partie, pratique et morale, décrit, en se rattachant à la première, le gouvernement des États par les rois et les princes, d'après leur véritable idéal, et en tant qu'ils sont des copies du gouvernement divin et providentiel de l'univers. Les *Stromata S. Scripturæ, in quibus enarrantur, illustrantur cum commentationibus moralibus vitæ et historiæ Cain, Nabuch., Achan, Jezab., Sus.*, etc., etc., sont un travail d'exégèse fort intéressant. Un autre livre assez considérable et d'une rare érudition, offrant une sorte d'anthologie morale et ascétique, tirée des Pères et des auteurs ecclésiastiques de tous les siècles, est l'*Hieromelissa biblioth. de doctrina Evangelii, imitatione Christi et perfectione spirituali.* Nieremberg s'occupa aussi d'histoire; on a de lui *la Vie de S. Ignace de Loyola*, Madrid, 1631. Il a laissé une preuve de son érudition classique dans son *Sigalion, sive sapientia mystica* (imprimé avec l'*Hieromelissa*). Parmi ses travaux d'histoire naturelle nous citerons : *la Curiosa filosofia y tesoro de maravillas de la naturaleza*, Madr., 1634; *Historia naturæ maxime peregrinæ*, l. XVI, 1635. On trouve un catalogue de tous les écrits de l'auteur dans *Opp. Parth.*, et dans *Succus prudentiæ sacropoliticæ ex J.-Eus. N. operibus expressus, opera Pauli-Ant. de Tarsia*, Lugd., 1659 (dans les *Proleg.*), et dans Alexandre, *Biblioth. scriptorum Soc. Jesu.*

Il y a en tête de l'*Hieromelissa* et des *Op. Parthen.* une biographie de l'auteur assez longue, quoique défectueuse. Conf. *Biographie universelle*, t. XXXI.

OTT.

NIHUS (BARTHOLD). On lit, au tome XIII, p. 286, de l'*Histoire des Allemands*, par le protestant Adolphe Menzel, la conversion de plusieurs protestants du dix-septième siècle, que l'auteur fait précéder de ces paroles : « Le nombre des protestants des hautes classes qui quittèrent l'Église évangélique pour rentrer dans le giron du Catholicisme devint alors très-considérable, quoique les circonstances extérieures fussent plus que défavorables à leur résolution. On vit, dans des pays où le protestantisme était non-seulement libre, mais dominant, beaucoup de savants renoncer à la réforme, sans être arrêtés par la perte de leurs fonctions, de leurs relations de famille, et sans pouvoir trouver de compensation, à plus forte raison de profit, dans leur nouvelle situation. »

On compte, parmi ces savants, NIHUS, né en 1589 à Wolpe, dans le duché de Brunswick, élevé dans les écoles de Werden et de Goslar et dans l'université de Helmstädt (1607). Le manque de ressources l'obligea, pendant quelque temps, à servir chez le professeur de logique de l'université. Cependant il finit par obtenir une bourse, et, comme son savoir et sa conduite le recommandaient naturellement, il réunit autour de lui un assez grand nombre d'étudiants riches; il leur donna des répétitions qui lui valurent une certaine aisance. En 1612 il prit le bonnet de docteur. Deux ans plus tard il accompagna, en qualité de professeur, deux gentilshommes à Iéna, et obtint plus tard une place honorable à la cour de Weimar.

Les discussions soulevées entre les divers partis protestants le firent sérieusement réfléchir sur le principe des réformateurs n'admettant que l'au-

torité de la Bible, et lui en firent reconnaître la fausseté. Il partit en 1622 pour Cologne, où il rentra dans le giron de l'Église catholique. Il justifia sa démarche, dans les lettres qu'il adressa aux théologiens de Helmstädt, Horn et Calixte, en insistant principalement sur ce que les Chrétiens ont besoin d'un juge qui puisse, par sa parole, trancher leurs discussions, et cela d'une manière infaillible, ajoutant que la sainte Écriture n'est qu'une loi, qu'elle ne parle que par le sens qu'on lui attribue, et que les discussions naissent précisément des interprétations diverses qu'on lui donne; qu'il faut, par conséquent, ou renoncer à l'espoir de voir terminer jamais ces controverses, ou reconnaître que l'Église possède une autorité décisive à laquelle les simples fidèles sont obligés de se soumettre. Nihus devint plus tard évêque de Myre *in partibus* et coadjuteur de Mayence. Il mourut en 1657.

Cf. Menzel, l. c., et Ammon, *Galerie des personnages remarquables qui sont passés de l'Église évangélique à l'Église catholique*, p. 28-31.

NIL. *Voyez* ÉGYPTE.

NIL (S.) (**L'ANCIEN**), surnommé le Sage, un des solitaires et des ascètes les plus remarquables de l'Orient, naquit dans la deuxième moitié du quatrième siècle, à Ancyre, en Galatie, d'une famille riche et considérée, reçut une éducation soignée, se maria, et devint, dit-on, pendant quelque temps, préfet de la ville de Constantinople. Après avoir obtenu de Dieu deux enfants il se sépara de sa femme, avec le consentement de celle-ci, lui laissa un enfant, prit l'autre, qui se nommait Théodule, et se retira avec lui, en 390, parmi les anachorètes du Sinaï, qui menaient une vie austère dans des cellules isolées et des cavernes, et dont un grand nombre étaient connus par leur haute culture et leur éminente sainteté. Nil vécut parmi eux, avec son fils, pendant de longues années, dans les exercices de la vie la plus sévère et les épreuves intérieures les plus difficiles, acquérant ainsi une expérience profonde de la vie mystique. Cette science le mit à même de rendre de nombreux services par l'active correspondance qu'il entretenait avec les personnes de tout rang, notamment avec les solitaires et les moines qui, de tous côtés, lui écrivaient pour le consulter. Les écrits qu'il adressa, dans diverses occasions, aux évêques, aux prêtres, aux grands du monde, pour les exhorter, les reprendre, les fortifier dans la foi, les prémunir contre les erreurs des païens, des gnostiques, des Manichéens, des Ariens, des Origénistes, des Novatiens et des Adelphiens, se répandirent dans toute la Chrétienté et y portèrent les lumières de la foi évangélique.

Il s'adressa hardiment, et avec un zèle intrépide, à l'empereur Arcade, en faveur de S. Chrysostome, son ancien maître, qui avait été banni de Constantinople par suite des intrigues de ses ennemis. L'empereur, après avoir exilé le saint patriarche, avait écrit à Nil pour lui demander le secours de ses prières contre les dangers qui menaçaient Constantinople. « Comment, répondit Nil, l'empereur pouvait-il espérer que Dieu se montrerait miséricordieux envers Constantinople quand tant de crimes se commettaient dans cette ville, quand on avait osé en bannir S. Chrysostome, la colonne de l'Église, la lumière de la vérité, le héraut de Jésus-Christ? Comment pouvait-il espérer que lui, Nil, unirait ses prières à celles d'une cité où se passaient de pareils forfaits? » Nil justifie en même temps la noble hardiesse avec laquelle le patriarche exilé avait prêché contre les crimes des grands, et il démontre que les évêques qui ont poussé l'empe-

reur à bannir le saint patriarche, ne l'ont fait que par la jalousie que leur inspiraient les vertus de ce grand homme.

Nil était resté quatre ans au Sinaï lorsque les Sarrasins, qui avaient fait irruption au milieu des solitaires, enlevèrent le jeune Théodule.

Destiné d'abord à servir de victime aux idoles, Théodule échappa à ce danger par une fervente prière, les Sarrasins ne s'étant réveillés qu'après le lever du soleil le jour où ils devaient l'immoler avant l'aurore. Ils se contentèrent de le vendre, et c'est ainsi qu'il tomba entre les mains de l'évêque d'Éleusa, en Palestine, lequel, charmé de la vertu de Théodule, le reçut parmi les membres de son clergé et lui confia la charge de sacristain et de portier de l'église d'Éleusa. Cependant Nil étant à la recherche de son fils le retrouva avec une indicible joie à Éleusa. C'était à peu près vers le commencement du cinquième siècle. Le père et le fils ayant été, quelque temps après, ordonnés prêtres par l'évêque, retournèrent au Sinaï. Nil vivait encore en 430. On ignore l'année de sa mort.

Les Églises d'Orient et d'Occident le vénèrent comme un saint, le 12 novembre, et, le 14 janvier, elles font mémoire de son fils Théodule et des Sinaïtes qui furent martyrisés lors de l'invasion des Sarrasins.

On a de S. Nil divers écrits qui s'adressent principalement aux moines et aux solitaires. Nil, dit Tillemont, prêche la vertu avec éloquence; ses pensées sont graves et son style est plein de charme. Du Pin appelle les lettres de Nil un arsenal de pensées aussi utiles que belles sur toutes espèces de sujets.

Malheureusement quelques-uns des opuscules de Nil ont été perdus, comme, par exemple, celui contre les païens. Ceux qui sont parvenus jusqu'à nous sont : un *Traité de la Prière;* un *Traité de la Vie ascétique;* un écrit, adressé au moine Agathius, qui porte le titre de *Peristeria;* une *Dissertation sur la Pauvreté volontaire*, adressée à la diaconesse Magna, d'Ancyre; deux *Traités*, à Élogius, sur l'ascétisme et sur le vice; un *Traité des avantages de la vie des solitaires sur celle des moines dans les villes;* divers recueils de *Proverbes*, qui appartiennent en partie à Évagre; des *Traités sur les huit mauvais esprits et les mauvaises pensées;* un *Discours* sur Luc, 22, 36, et des fragments d'autres discours; le *Récit du meurtre des solitaires du Sinaï et de la captivité de Théodule;* un *Discours sur le moine de Nifrée Albianus;* l'*Exposition du Cantique des cantiques*, mêlée aux commentaires de Grégoire de Nysse, de Maxime et de Psellus sur ce cantique, de telle sorte qu'on ne sait pas ce qui est de Nil. Le *Manuel d'Épictète* (1), et vraisemblablement le *Traité ou le discours sur diverses matières morales*, ne sont pas de lui, pas plus que quelques autres livres qui portent son nom. C'est à tort que quelques écrivains ont considéré Nil comme un iconoclaste; Nil ne se prononça que contre l'abus qu'un homme riche de Constantinople voulait introduire en faisant représenter, sur les murs d'une église qu'il avait fait construire, une foule de figures symboliques d'animaux et d'autres objets naturels.

Voir Tillemont, *Mém.*, XIV; Du Pin, *Bibl.*, IIIe et IV; Bolland., *ad* 14 *Januarii;* Léo Allatius, *Epist. S. Nil*, Romæ, 1668; J.-M. Suarésius, *Opp. S. Nil*, Romæ, 1673, etc.

SCHRÖDL.

NIL (S.) (LE JEUNE), ermite de l'Italie méridionale, fondateur de différents monastères, naquit à Rossano

(1) *Voy.* ÉPICTÈTE.

vers 910. Il était d'origine grecque et avait été dès sa naissance consacré à la sainte Vierge par ses parents, qui l'élevèrent très-pieusement.

Il aimait dès son bas âge à lire la vie des saints anachorètes, Antoine, Saba, Hilarion, évitait avec soin les mauvais exemples des grands, nourrissait son ardente intelligence par de sérieuses études, et détestait toute espèce de superstition, *phylacteria et adjurationes,* quoique le désir de savoir qui lui était inné lui fît lire avidement les livres qui traitaient de ces matières. Sa beauté attirait les regards et l'impliqua dans une relation criminelle avec une jeune fille dont il eut un enfant. Cependant son biographe ne parle pas clairement à ce sujet et ne dit pas nettement s'il était marié ou non. Quoi qu'il en soit, peu après la naissance de sa fille Nil tomba malade, sentit renaître dans son âme l'attrait vers la solitude et le service de Dieu, et entra dans le couvent de Saint-Mercure, dans lequel vivaient, ainsi que dans plusieurs autres monastères des environs, de pieux moines occupés de l'étude des saintes Écritures et des Pères de l'Église.

Nil se distingua bientôt parmi ses confrères par son sévère esprit de pénitence et de pauvreté, par sa chasteté, son obéissance, son humilité, sa constance dans la prière, ses fortes études et les dons de la plus céleste charité. Il acquit une grande réputation de sainteté, non-seulement dans son couvent, mais dans ceux des environs et dans toute la contrée. Il obtint de la faveur de ses supérieurs la permission de vivre seul dans le creux d'un rocher, ur une montagne voisine. Plus tard il changea plusieurs fois de retraite, et, comme il était suivi partout par un grand nombre de disciples, chacune de ces retraites devint l'origine d'un nouveau monastère. Dans sa simplicité extrême il poussa la rigueur de sa vie au delà des exemples laissés par des saints tels que les Pères du désert. Il joignait d'ailleurs à ses exercices spirituels des travaux manuels, la copie assidue des livres, la lecture de la Bible et des Pères grecs et latins. Il entreprit un pèlerinage au tombeau des Apôtres pour obtenir de Rome les livres dont il avait besoin. Sa sainteté et son érudition le faisaient souvent consulter par des laïques et des prêtres sur le sens des Écritures, sur des matières religieuses, et ses réponses étaient toujours pleines de l'esprit de Dieu, sages, douces et modérées, d'un caractère à la fois scientifique et pratique, adaptées aux dispositions et à la situation de ceux qui le consultaient, et ne manquant pas d'un certain sel quand on lui adressait des questions oiseuses et subtiles. Ainsi, un jour, un libertin de haute naissance lui demanda si Salomon n'était pas sauvé. « Que nous importe, dit Nil, de savoir si Salomon est sauvé ou damné? Ce n'est pas à lui, mais à nous, qu'il a été dit que convoiter la femme d'un autre c'est déjà commettre un adultère. » Un prêtre lui demandant ce qu'était le fruit défendu du Paradis, il répondit : « A sotte demande sotte réponse. Si Moïse n'a pas nommé ce fruit, comment le nommerons-nous? Tu ne demandes pas comment tu as été formé et placé dans le Paradis, quel commandement tu as reçu et enfreint, infraction qui t'a fait rejeter du royaume de Dieu, et comment tu peux te relever et revenir à ton ancienne dignité, et tu viens me demander le nom d'un arbre qui ressemblait à tous les arbres! »

C'est de cette manière simple et catégorique qu'il répondait à ceux qui voulaient se mettre en communication avec lui; il exhortait toujours au Christianisme vivant, aux pratiques de pénitence, à l'amendement réel. Il donna

un jour à lire à un courtisan la biographie du moine Siméon le Stylite, dans laquelle se trouvait ce passage : que, sur dix mille âmes, une à peine se sauve. A cette lecture le courtisan s'écria : « Dieu me garde de le croire ! Celui qui soutient une pareille doctrine est un hérétique, car, sans cela, nous aurions été baptisés en vain, nous adorerions inutilement la croix, nous ne participerions pour rien au corps de Jésus-Christ, nous nous nommerions vainement Chrétiens ! » Nil reprit avec douceur : « Mais si je te démontre que l'Évangile, S. Paul, S. Basile, S. Chrysostome, Théodore Studite enseignent la même chose, que diras-tu, toi qui, à cause de ta méchante vie, appelles la doctrine des saints une doctrine hérétique? Or je vous dis que tout ce que vous avez mis en avant ne peut vous sauver si vous ne devenez en même temps véritablement vertueux. » Tous les assistants se mirent alors à soupirer, disant : « Malheur à nous, pécheurs ! »

Il considérait le sacrement de Pénitence comme un moyen de purification et de grâce institué par le Christ et renvoyait tous les pécheurs aux prêtres, car il n'avait pas reçu les Ordres lui-même. C'était aux prêtres aussi qu'il donnait mission d'oindre et de bénir ceux qui étaient tourmentés par de mauvais esprits, ou bien il les envoyait à Rome, aux tombeaux des Apôtres et des martyrs, ce qu'il faisait en même temps pour empêcher de croire qu'il fût un thaumaturge. Or c'était précisément cette humilité qui en faisait l'organe de la toute-puissance divine, et quoique, fidèle à la vérité, il déclarât n'avoir jamais demandé à Dieu le don de guérir et de chasser les mauvais esprits, mais uniquement la grâce d'obtenir le pardon de ses péchés et d'être délivré des mauvaises pensées, il opérait tant de miracles qu'il ne pouvait empêcher que l'Italie entière et l'Orient le proclamassent avec respect thaumaturge. Il parvint à une telle autorité que son intervention seule sauvait des villes entières, que les pauvres, les opprimés, les malheureux avaient en lui un protecteur aussi bienveillant que puissant, que souvent pour sauver un persécuté il entreprenait de longues courses par les temps les plus durs, et qu'il écrivit pour ses protégés une quantité innombrable de lettres qui malheureusement n'existent plus.

Quoique Nil acquît, au milieu des ténèbres qui pesaient sur l'Italie au dixième siècle, une influence si grande et si salutaire parmi les Grecs et les Latins que les Juifs et les Sarrasins eux-mêmes ne pouvaient lui refuser leur respect, il n'en restait pas moins le simple anachorète, enseignant par sa parole et ses exemples les nombreux disciples qui l'entouraient, et leur apprenait par maintes épreuves à se détacher des affections humaines, à soumettre leur volonté à celle de Dieu et à combattre courageusement les tentations de toute nature.

Il considérait comme l'arme la plus efficace et le moyen le plus sûr d'arriver à la perfection d'abord l'observation la plus scrupuleuse de la pauvreté volontaire, car il tenait la pauvreté extérieure pour la mère de la pauvreté spirituelle et évangélique ; ensuite l'obéissance la plus aveugle, ce qui lui faisait souvent ordonner à ses disciples les choses les plus difficiles et qui paraissaient les plus déraisonnables. Ainsi, un jour, il leur prescrivit de détruire de magnifiques plantations de vignes, ce que ses disciples firent sans hésiter, quoique ces plantations fussent leur ouvrage, parce qu'ils savaient qu'il fallait être prêt à renoncer à soi-même en toutes choses. Un autre jour il reçut, durant la semaine sainte, pour lui

et ses disciples, une corbeille pleine de poissons; il les fit cuire, et, au moment où ils étaient prêts et où ses disciples s'attendaient à les manger, il les donna à un mendiant, parce qu'il avait remarqué que ses moines semblaient attendre leur repas avec un peu trop de convoitise.

Ses disciples lui ramenèrent une fois un cheval qu'avait enlevé au couvent un Lombard, que les moines avaient eu bien de la peine à rattraper tous deux. Nil demanda au voleur s'il tenait au cheval, et le voleur ayant répondu que, s'il n'y tenait pas, il ne l'aurait pas enlevé, le saint lui en fit cadeau, en disant à ses moines surpris qu'être volé de choses terrestres c'était être affranchi de péchés, et qu'il voulait leur apprendre par là à aimer même leurs ennemis.

Au temps de l'abbé Aligerne, supérieur du Mont-Cassin (949-986) (1), il fit une visite à ce célèbre monastère. Les moines du Mont-Cassin vinrent au-devant de lui en procession, l'invitèrent, ainsi que ses moines, à chanter l'office dans leur église, en langue grecque, et lui proposèrent plusieurs questions. « Quelle est la tâche d'un moine? » demanda l'un d'entre eux. Nil répondit : « Un vrai moine est un ange; son œuvre est la miséricorde, la paix et la gloire de Dieu; le moine qui manque à l'un de ces points est un diable, car un moine de ce genre ne peut rester un homme. » Un autre lui demanda : « Si je ne mange qu'une fois par an de la viande, quel mal en résultera-t-il? — Si tu es bien portant toute l'année, répondit Nil, mais qu'en un instant tu te casses la jambe, qu'en résultera-t-il? »

On sait qu'il régnait dans l'Église de Rome l'antique usage de jeûner le samedi, tandis que beaucoup d'Églises orientales considéraient ce jeûne du samedi comme inadmissible. Un moine du Mont-Cassin fit à Nil une question à ce sujet, et Nil reprit : « Que celui qui mange ne méprise pas celui qui ne mange pas, et que celui qui s'abstient ne dédaigne pas celui qui rompt le jeûne. On ne peut blâmer la coutume grecque; elle s'appuie sur l'autorité des Pères et des conciles; elle est opposée aux Manichéens, qui considèrent le samedi comme un jour de deuil; en revanche, les Romains sont tenus de jeûner ce jour-là, parce que c'est la veille du jour de la résurrection. » Cet esprit de sagesse et de conciliation ne fut pas malheureusement celui de Cérularius, qui vint, bientôt après Nil, séparer les Églises qu'une même foi et un même culte avaient unies jusques alors.

Vers 995 Nil fit une nouvelle visite au Mont-Cassin, dont malheureusement il trouva la discipline profondément déchue, sous la direction de l'abbé Manso.

Bientôt après il abandonna le couvent de Valleluce, qui dépendait du Mont-Cassin, que l'abbé Aligerne lui avait cédé et dans lequel il avait vécu quinze ans, et alla se fixer dans les environs de Gaëte. Quelques années avant sa mort il intercéda auprès du Pape Grégoire V et de l'empereur Othon III en faveur de son compatriote l'archevêque Philagothus ou Jean de Plaisance, qui s'était, malgré les conseils de Nil, mêlé aux affaires du siècle et laissé entraîner à revêtir la dignité pontificale. L'empereur ayant abandonné à Nil l'infortuné prélat, auquel on avait crevé les yeux, coupé la langue et le nez, et qui, malgré cela, fut encore plus tard soumis à de nouveaux outrages, Nil déclara au Pape et à l'empereur qu'ils avaient tous deux grièvement péché envers Dieu, pour l'amour de qui ils avaient promis de

(1) *Voy.* Mont Cassin.

pardonner, et qu'ils ne devaient espérer aucune miséricorde de la part de Dieu. Craignant d'être honoré comme un saint à Gaëte après sa mort, il se rendit à Rome. En route il entra dans un couvent grec, à Frascati, et y demeura pour mourir. En effet, le 27 décembre 1005, il exhala son âme dans l'église du couvent. Il avait, avant de mourir, prié les moines de ne pas tarder à l'ensevelir, de ne pas l'enterrer dans une église, de n'élever aucun monument sur son tombeau, et d'en faire tout au plus, s'ils voulaient qu'on sût où il était enseveli, un lieu de repos pour les voyageurs, parce qu'il avait été lui-même voyageur sur la terre. Mais Dieu voulait que le nom de son serviteur fût glorifié dans ce monde; l'Église le plaça au nombre des saints, et un de ses meilleurs disciples, peut-être Barthélemy, abbé du couvent de Crypta-Ferrata, fondé par S. Nil, écrivit une excellente biographie du saint.

Cf. Bolland., 26 sept.

SCHRÖDL.

NIMBE. *Voyez* AURÉOLE.

NIMES (*Nemausus*, *Nemausensis*). Ce diocèse est incorporé au diocèse métropolitain d'Avignon, et compte, depuis sa fondation au cinquième siècle, soixante-dix-sept évêques. L'avant-dernier évêque était le respectable Jean François Cart, ancien vicaire général de Besançon, nommé à Nîmes en 1838 et mort en 1855.

L'évêque actuel est Mgr Claude-Henri-Augustin Plantier, précédemment vicaire général et professeur de théologie à Lyon, nommé à Nîmes le 30 août 1855, préconisé le 28 septembre et sacré le 18 novembre. Le diocèse embrasse trois anciens évêchés dans sa circonscription, savoir : Nîmes, Alais et Uzès, et est formé par le département du Gard. Le chapitre compte neuf chanoines et deux vicaires généraux. Le grand séminaire est dirigé par des prêtres du diocèse, de même que le petit séminaire de Beaucaire. La population est de 408,000 âmes.

Le diocèse est divisé en dix cures de première classe, trente-deux de seconde classe, deux cent cinq succursales et soixante-dix-neuf vicariats. A Nîmes même il y a cinq paroisses. Les protestants sont très-nombreux à Nîmes et dans les environs. Fléchier a été, comme on le sait, évêque de Nîmes; son tombeau se trouve dans la cathédrale.

On compte à Nîmes un grand nombre de maisons religieuses, savoir : les Chartreux, les Maristes de Lyon, les Frères des Écoles chrétiennes, les Frères de Saint-Paul, pour les écoles, et les Frères de Saint-Victor; des Sœurs de l'Enfance de Jésus, de Saint-Vincent de Paul (dans cinq hôpitaux); de la Miséricorde, de Nevers; de la Miséricorde, de Besançon; de la Présentation, de Saint-Joseph, de Saint-Thomas de Villeneuve; de Sainte-Thérèse, de Lyon; des Trinitaires, des Ursulines, des Carmélites.

En 1096 le Pape Urbain II, assisté de quatre cardinaux et de plusieurs évêques, présida un concile à Nîmes. Les seize canons qui y furent décrétés sont à peu près la répétition de ceux de Clermont. On y concède aux moines le droit de remplir des fonctions sacerdotales. Le roi Philippe y fut relevé de l'excommunication, après avoir promis de quitter Bertrade.

Nîmes est une ville fort ancienne. Avant la domination romaine elle était la capitale d'une tribu volsque. L'empereur Auguste passa par Nîmes en revenant de son expédition contre les Cantabres et fortifia la ville.

Agrippa, gendre d'Auguste, fit construire l'immense aqueduc dont on voit encore les restes imposants. Des nombreux édifices qui ornaient alors la cité il ne reste plus que l'amphithéâ-

tre et un temple romain, nommé la *Maison carrée*. C'est la ville de France la plus riche en constructions romaines bien conservées. Au cinquième siècle elle fut ravagée par les Vandales et les Visigoths; plus tard elle fut visitée par les Maures et les Normands. Pendant la guerre des Albigeois Nîmes prit parti pour ces agitateurs fanatiques et s'attira de grands malheurs. Durant les guerres de la réforme elle eut encore beaucoup à souffrir. Elle a toujours aimé les nouveautés et s'est agitée à chaque révolution politique ou religieuse. En 1815 la partie protestante de sa population vit de mauvais œil le retour des Bourbons; la ville se révolta et devint le théâtre de conflits sanglants. Les protestants de Nîmes et des environs ont toujours eu de la peine à vivre en paix avec les Catholiques.

GUERBER.

NINIAN (SAINT), apôtre des Pictes du sud et évêque de *Candida-Casa* (Whithern), vécut dans la seconde moitié du quatrième et la première moitié du cinquième siècle.

Les Pictes étaient alors maîtres du nord de la Grande-Bretagne, c'est-à-dire de l'Écosse. C'était une tribu alliée des Calédoniens, venue probablement d'Irlande, et qui s'était emparée du nord de la Bretagne en se soumettant les indigènes.

Les Pictes du sud, qui résidaient entre le Forth et la chaîne des monts Grampiens, et qui étaient païens comme les Pictes du nord, furent convertis à la foi chrétienne par Ninian (Ninias, Nina, Ninus). Beaucoup d'historiens écossais ont soutenu que les anciens habitants du nord de la Bretagne étaient, à cette époque, depuis longtemps convertis au Christianisme, et ont daté cette conversion de l'année 203, année dans laquelle, à la demande du roi des Écossais, Donald, le Pape Victor envoya en Écosse des missionnaires, lesquels convertirent le roi, la noblesse et le peuple.

Mais on n'a aucune preuve certaine de cette prétendue mission; ce qui peut être vrai, c'est que la religion chrétienne avait quelques adhérents parmi les habitants du nord de la Bretagne avant l'arrivée des Pictes. On lit dans Bède (1), au sujet de Ninian et de son activité parmi les Pictes du sud : *Namque ipsi australes Picti, qui intra eosdem montes habent sedes, multo ante tempore* (i. e. longtemps avant la prédication de Colomban (2) au milieu des Pictes du nord), *ut perhibent, relicto errore idololatriæ, fidem veritatis acceperant, prædicante eis verbum* NYNIA, *episcopo reverendissimo et sanctissimo viro de natione Britonum, qui erat Romæ regulariter fidem et mysteria veritatis edoctus, cujus* (i. e. *Niniæ*) *sedem episcopatus, sancti Martini episcopi nomine et ecclesia insignem, ubi ipse* (*Ninian*) *etiam corpore una cum pluribus sanctis requiescit, jam nunc Anglorum gens obtinet. Qui locus, ad provinciam Berniciorum pertinens, vulgo vocatur* AD CANDIDAM CASAM, *eo quod ibi ecclesiam de lapide insolito Britonibus more fecerit.* Ainsi Ninian était un Breton élevé à Rome, probablement aussi sacré évêque dans cette ville; c'était un homme éminemment saint et respectable. Il fonda l'église de Saint-Martin et le siége épiscopal de *Candida-Casa*. Ce siége reçut son nom de la couleur blanche des pierres dont fut bâtie sa cathédrale, laquelle parut un édifice extraordinaire aux Bretons, habitués jusqu'alors à des églises en bois.

Bède ne dit pas bien clairement si cette église, bâtie par Ninian, fut dès

(1) *Hist.*, III, 4.
(2) *Voy.* COLOMBAN.

l'origine dédiée à S. Martin; il est probable qu'elle ne lui fut consacrée qu'après la mort de Ninian, et cette dédicace a peut-être quelque rapport avec la visite que Ninian, à son retour de Rome, doit avoir faite à Saint-Martin de Tours. Quelques auteurs disent même que Ninian était un parent de S. Martin et avait été élevé par lui. On ne voit pas non plus dans Bède qu'il soit question d'une translation des reliques de S. André, qu'on aurait apportées, au temps de Ninian, d'Achaïe en Écosse; mais on y lit qu'au temps de Bède, outre le corps saint de Ninian, les corps d'autres saints, parmi lesquels celui de l'apôtre S. André n'est pas cité, étaient déposés à *Candida-Casa.*

Les Bollandistes placent la mort de Ninian en 432. On peut conclure d'une lettre de S. Patrice (1), adressée au prince breton Coroticus, qu'après la mort de Ninian une partie des Pictes convertis par lui apostasièrent. Patrice parle en effet, dans sa lettre, de Pictes indignes et de pervers apostats. Cependant la majorité des Pictes convertis demeura fidèle à la foi chrétienne. L'Église célèbre la fête de S. Ninian le 16 septembre. Dans une lettre d'Alcuin aux *fratres Niniani Candidæ-Casæ* (2), il est dit que beaucoup de miracles s'opérèrent au tombeau de Ninian, *sicut mihi nuper delatum est per carmina metricæ artis, quæ nobis per fideles nostros discipulos Eboracensis Ecclesiæ scholasticos directa sunt.* Malheureusement ces *carmina* ne nous sont point parvenus.

Cf. Bolland., 16 septembre; *Usserii Brit. Eccles. antiquit.;* Alford, *Annal. eccles.*, et les art. Colomban, Anglo-Saxons.

Schrödl.

(1) *Voy.* Irlande.
(2) Alcuin, *Opp.*, Frob. edit., I, 297.

NINIVE (נִינְוֵה (1); LXX, Νινευΐ, Νινευή), capitale de l'Assyrie, fut, d'après la Genèse (2), fondé par Nemrod (3). Le nom de Ninive (נין־נוה), qui veut dire demeure de Ninus, paraît être d'une origine postérieure et avoir été pris de celui du fondateur de l'empire assyrien, qui fit de l'ancienne ville de Nemrod le centre de sa domination et posa ainsi le fondement de sa grandeur et de son importance future. D'après le peu de détails que nous avons sur Ninive, c'était une ville d'une immense étendue. Diodore lui donne 480 stades (12 milles géographiques) de tour et dit qu'elle était beaucoup plus grande que Babylone. La Bible est d'accord avec le dire de Diodore, quoique les textes soient d'une rédaction vague et générale (4). « Ninive était une grande ville qui avait trois jours de chemin, *tanti erat ambitus ut vix trium dierum itinere posset circumiri* (5). » On lit encore (6) : « Et moi je ne pardonnerais pas à la grande ville de Ninive, où il y a plus de cent vingt mille personnes qui ne savent pas discerner leur main droite d'avec leur main gauche ! » Ainsi le nombre des enfants de Ninive, *parvuli*, était estimé à plus de cent vingt mille, ce qui fait présumer une population de plus de deux millions d'âmes. Ninive passait pour une ville imprenable, tant à cause des eaux qui l'entouraient qu'à cause de la solidité de ses murailles et de ses tours. Les murailles de la ville avaient, dit-on, plus de 30 mètres de haut, et étaient assez larges pour que trois chariots pussent y passer de front; elle était en outre munie de quinze cents tours. Elle dut

(1) II *Rois*, 19, 36. *Is.*, 37, 37. *Jon.*, 3, 3, 6. *Nah.*, 2, 8.
(2) 10, 11.
(3) *Voy.* Nemrod.
(4) Cf. *Jon.*, 3, 3.
(5) Hieron.
(6) *Jon.*, 4, 11.

sa splendeur extraordinaire autant à sa position qu'à la circonstance qui en fit la résidence de rois conquérants et le dépôt des innombrables trésors provenant des dépouilles de la moitié d'un monde. La situation de Ninive sur le Tigre, à l'un des rares endroits où il supporte un pont, fit de Ninive un point central pour le commerce de l'Orient. C'est pourquoi Nahum dit (1) : « Vous avez amassé plus de trésors par votre trafic qu'il n'y a d'étoiles dans le ciel, » et qu'un proverbe postérieur appelle Mossoul, qui est situé en face, la porte de l'Orient et de l'Occident.

Mais cette ville florissante vit arriver enfin sa dernière heure; elle succomba aux efforts des armées unies des Mèdes et des Chaldéens, qui mirent, par la conquête de Ninive, un terme à l'empire assyrien, 606 ans avant Jésus-Christ (2). Cependant Ninive ne disparut point par là du sol et de l'histoire, aussi peu que Babylone, conquise par Cyrus. Hérodote fait mention de Ninive (3) comme d'une ville encore existante, tout près du Tigre (4). Outre Diodore, déjà cité, Pline (5), Tacite (6), Ptolémée (7), Ammien Marcellin (8) nomment également Ninive. A dater d'Ammien l'histoire n'en parle plus comme d'une ville. Au treizième siècle elle est indiquée comme un castel, et Benjamin de Tudèle fait mention de constructions élevées sur les ruines de Ninive. Tandis qu'en face Mossoul grandissait, l'antique et magnifique capitale du monde disparaissait au point que, pendant des siècles, on en connut à peine les ruines. Ninive devait ressusciter de nos jours de son tombeau, et la grandeur des monuments découverts, les inscriptions dont ils sont chargés, donnent de cette ville une idée qu'on était loin de soupçonner. Nous ne pouvons qu'indiquer rapidement les principaux résultats obtenus jusqu'à ce jour sur la position de Ninive, la civilisation et la langue du peuple assyrien.

L'antique Ninive est ensevelie sous la colline que les habitants actuels considèrent comme le tombeau du prophète Jonas; de là son nom de *Nebbi Yunus*, précisément en face de Mossoul, à une demi-lieue seulement du Tigre. Rawlinson en sépare Nimrud et Kujunjik, et encore plus Korsabael, qu'il tient pour des villes à part et qu'il désigne ainsi : Nimrod est pour lui le *Calach* de la Bible (1), Nebbi Yunus, *Ninive*, Kujunjik, *Mespila* (2) (ce qui résout la difficulté qui naît de ce que Xénophon ne fait jamais mention de Ninive) (3), et Korsabad, *Sargon* (Zarghon chez les anciens géographes arabes).

La civilisation des Assyriens apparaît comme une civilisation indépendante, très-ancienne, et parvenue à un haut degré de perfection. On revient de l'opinion qu'on s'était formée en s'imaginant que les Assyriens étaient des hordes sauvages et purement belliqueuses. Ils exerçaient tous les arts de la paix avec une rare perfection, comme le prouvent les scènes reproduites sur leurs monuments. La fabrication des tissus, des soieries et tous les arts qui en dépendent ou s'y rapportent, étaient tellement florissants chez eux, dès la plus haute antiquité, qu'on ne peut leur comparer à cet égard que les Égyptiens. Rien n'est mieux justifié que l'admira-

(1) 3, 16.
(2) *Voy.* ASSYRIE.
(3) I, 193.
(4) II, 150.
(5) VI, 30, 16.
(6) *Annal.*, XII, 13.
(7) VI, tab. 1, *Assyr. sit.* Il la place au 78° 30' de long. et au 36° 40' de lat.
(8) XXIII, 6, 22.

(1) *Gen.*, 10, 11.
(2) Xénoph., *Cyr. exp.*, III, 4, 7.
(3) Ritter, XI, p. 174.

tion avec laquelle les auteurs grecs et latins parlent du luxe et de la splendeur des vêtements assyriens. Si les restes de l'art antique des Perses ont une grande ressemblance avec ce que l'on découvre chaque jour de l'Assyrie, il est facile de voir de quel côté est l'origine. Les Perses prirent les mœurs et les arts de ces antiques cités, dont ils s'étaient ouvert les portes le glaive à la main.

Enfin le voile qui couvrait la langue des Assyriens tombe de plus en plus. On ne sait pas lire encore la langue cunéiforme des Assyriens, mais on a fait un grand progrès pour en comprendre la teneur générale. On est parvenu à ce premier résultat que la langue des inscriptions assyriennes et babyloniennes appartient, non à la famille des langues *ariques*, mais à celle des langues *sémitiques*, et qu'elle est, dans ses formes, plus ancienne et plus primitive que tous les autres dialectes sémitiques connus; les pronoms s'y montrent tout à fait sémitiques, de même que les préfixes des verbes et les racines purement bisyllabiques. Botta n'a pas osé encore prononcer un jugement sur la langue des Assyriens, mais Rawlinson, par ses recherches, a donné un caractère de certitude absolue aux résultats indiqués.

Cf. Botta, *Mémoire sur l'écriture cunéiforme assyrienne*, Paris, 1848; *the Journal of the royal Asiatic Society*, XII, pars II, Lond., 1850; *Rapport de Rawlinson sur les inscriptions cunéiformes assyro-babyloniennes* (*Annales scientifiques de Munich*, n° 82, 1850); Layard, *Nineveh and its remains*, 2 vol., Lond., 1849 (*Annales scientifiques de Göttingue*, nos 93-95, 1850); Stern, *le Troisième-Genre des inscriptions cunéiformes achaméniennes*, Gott., 1850.

SCHEGG.

NIOBITES, parti monophysite. *Voy.* MONOPHYSITES.

NISAN. *Voy.* ANNÉE DES HÉBREUX.

NISIBIS, capitale de l'Arménie inférieure (Adiabène), était située par 59° de latitude et 37° de longitude, entre le mont Singara, qui, avec le Chaboras (Caboul), sépare la Mésopotamie septrionale de celle du sud, et la chaîne des monts Dschudi (Tur Abdin, *Mons Masius*), qui appartient à la grande Arménie (1). S. Éphrem et S. Jérôme tiennent אַכַּד (Achad) pour Nisibis. Chez les Grecs cette ville portait d'abord le nom d'*Antiochia Mygdonia*. Le nom arménien est *Medzpin*, d'où on semble avoir formé Nesibin ou Nisibis. Les rabbins l'appellent נציבין (Nesibin), les Syriens, ܢܨܝܒܝܢ, c'est-à-dire stations, parce que la route des caravanes de l'Euphrate au Tigre passait par Nisibis. On rencontre aussi ܨܘܒܐ, qui applique le nom de la contrée même à la ville. La plus ancienne histoire de Nisibis est encore enveloppée de profondes ténèbres, ainsi que celle de la dynastie parthe des Arsacides. C'est Tigrane le Grand qui doit avoir agrandi et fortifié la ville; son fils, Artavasdas, y régna. Durant la guerre civile élevée entre Antoine et Octave, Phraates, un Arsacide, et Arsame, frère de Tigrane le Grand, s'emparèrent de l'Arménie et se la partagèrent, de sorte que Phraates obtint la grande Arménie, ayant pour capitale Armavir (?), et Arsame la petite Arménie, ayant Nisibis pour capitale. Le fils et successeur d'Arsame fut Izates Abgare (à proprement dire *Avagair : avag*, grand, vénérable, *air*, homme) (2). Josèphe (3) parle de cet Izates. Il nomme son père Monobazus (c'est-à-dire Arsame, d'après la donnée

(1) Pseudojonathan, *Targ. Hieros.*
(2) Cf. ABGARE.
(3) *Antiq.*, I, 20.

du Méchitariste Ciamcian, qui en fait aussi le maître des deux Arménies), et sa mère Hélène, prosélyte juive, et qui porta son fils à accepter la circoncision. Ainsi l'Adiabène (la petite Arménie) et peut-être toute l'Arménie eurent pour roi un Juif zélé. Il mourut après un règne de vingt-quatre ans (40-64 après Jésus-Christ), et fut inhumé par son fils et successeur Monobazus dans le mausolée que sa mère s'était bâti dans Jérusalem. C'est la transposition de cet Izates (Juif) avec le petit-fils (Chrétien) de son frère Izates, Abgare d'Edesse, au second siècle (152-157), sur les monnaies duquel on trouva la croix, qui paraît avoir donné lieu à la légende connue de la correspondance d'Abgare avec Jésus-Christ (1).

Le même Izates doit, d'après Josèphe, avoir envoyé cinq savants à Jérusalem pour s'y instruire dans la langue hébraïque et traduire ensuite tout l'Ancien Testament en syriaque. Rien ne s'oppose à cette tradition, et la Peschito du Nouveau Testament pourrait avoir été faite peu après, quoique par une autre main, et être originaire de Nisibis; car le Christianisme s'était précisément propagé plus tôt et plus vite dans la Syrie orientale (Adiabène) que dans la Syrie occidentale (Osrhoëne).

Il faut considérer Nisibis comme le foyer le plus ancien de la littérature syriaque et de la prédication chrétienne; alors qu'Édesse comptait à peine quelques fidèles Nisibis était peut-être déjà entièrement convertie à la foi. Durant les guerres sanglantes que Constantin et Constance firent au Sassanide Sapor II (Schapouh, שבוה, chez les talmudistes, où son nom paraît souvent), Nisibis fut assiégée trois fois, mais en vain, par les Perses (338, 346 et 360 après Jésus-Christ) (1), et l'Église chrétienne de Syrie fut préservée des persécutions des Persans fanatiques. La fidélité de cette ville, l'unique rempart des Chrétiens de Syrie, rend d'autant plus ignominieuse la lâcheté de Jovien, qui la livra aux Perses après la mort de l'empereur Julien. Les habitants furent en majorité transportés à Amida (Diarbekr) et furent remplacés par douze mille colons persans. Il s'éleva une persécution si violente que 190,000 Chrétiens furent mis à mort. Sous le successeur de Sapor, Ardascir (Ardschir II, 381-385) les Chrétiens furent laissés en repos. Une nouvelle et cruelle persécution commença avec Iezdegerd (400-420) et dura près de trente ans sans interruption. A dater de ce moment les Chrétiens jouirent de la paix durant toute la domination des Sassanides. Nisibis resta en leur possession jusqu'au septième siècle, époque à laquelle les califes mirent un terme au règne des Sassanides.

Au treizième et au quatorzième siècle Nisibis était encore une grande et florissante cité. Timour (1394) la rasa, de même qu'Édesse, Bagdad, Mossoul et Amida, et dès lors elle ne put plus se relever. Aujourd'hui c'est un misérable village habité par des Chrétiens arméniens et nestoriens. Il a toutefois conservé son ancien et glorieux nom comme souvenir de temps plus heureux.

L'essor de l'Église chrétienne de Syrie fut particulièrement favorisé par les couvents et les écoles. Dès avant 320 il y avait un grand nombre de couvents en Syrie; c'est de là que partirent les moines qui parcoururent les villes, les villages, les déserts, et qui convertirent les Syriens, les Perses et

(1) Cf. ABGARE. Wichelhaus, *de N. T. versione Syriaca*, lib. IV, Halis, 1850. Cirbied et Martin, *Recherches curieuses sur l'histoire ancienne de l'Asie*, Paris, 1806.

(1) Cf. JACQUES DE NISIBIS.

les Arabes. Les Syriens ayant une littérature florissante, on fonda, en même temps que l'Évangile se répandait parmi eux, des écoles analogues à celles de l'Occident, mais sur une plus grande échelle. Ils eurent deux espèces d'écoles (ܐܣܟܘܠܐ, la σχολή grecque) : les écoles inférieures (ܒܝܬ ܣܦܪ̈ܐ, correspondant aux *bet-soferin*, écoles des enfants, du Talmud), qui se trouvaient non-seulement dans les villes et les résidences épiscopales, mais encore dans les villages, et surtout dans les couvents, et les écoles supérieures, qui étaient à proprement dire des académies (ܒܝܬ ܡܠܦܢܘ̈ܬܐ ܒܝܬ ܡܕܪ̈ܫܐ, analogues aux *bet-ulfana* et *bet-midrasch* du Talmud), et qui se trouvaient à Édesse et à Nisibis. Cette dernière académie fut créée par *Narsès* (1), surnommé la langue de l'Orient, le poëte de la foi chrétienne, la harpe de l'Esprit-Saint. *Barsumas*, évêque de Nisibis, célèbre lui-même par ses homélies sur les Évangiles, avait appelé Narsès, en 490 après Jésus-Christ, d'Édesse à Nisibis, où ce docteur expliqua pendant vingt ans les Écritures avec un tel succès que son nom parvint au loin et que l'Occident fut surpris d'apprendre avec quel ordre et quelle méthode les Syriens exposaient les saintes Écritures dans leurs cours publics, et qu'ils enseignaient la grammaire et la rhétorique aussi pertinemment que les Grecs et les Romains.

Narsès eut pour disciples *Jean Beth-Rabanensis* et *Mar-Abas*, lequel enseignait en même temps que lui le syriaque et le grec, traduisit tout l'Ancien Testament du grec en syriaque, et laissa de nombreux commentaires sur les deux Testaments. Le successeur de Narsès dans la direction de la haute école fut *Hananus*, qui donna à l'académie des statuts d'après lesquels les cours de l'enseignement ordinaire et régulier devaient durer trois ans. On expliquait d'abord les Psaumes, puis le Nouveau Testament, ensuite les livres de l'Ancien Testament; les Pères formaient la clôture. On enseignait aussi les sciences profanes, mais on ne devait s'en occuper qu'après avoir terminé les cours de théologie. *Qui medendi scribendique artibus incumbent neutiquam negligant attente legere expositionem Novi Test. et codicem Sacramentorum*, dit un statut, postérieur il est vrai (1). Hananus eut, dit-on, huit cents élèves à la fois. Cependant ses commentaires n'eurent pas de succès, parce qu'il y réfutait trop souvent les propositions de Théodore de Mopsueste, dont l'autorité était si grande parmi les Nestoriens qu'ils avaient formulé ce canon : *Commentariis commentatoris magni omnino inhærendum est; qui vero iis quomodo modo repugnaverit aut aliter senserit, anathema sit* (2).

Hananus fut remplacé par *Joseph Huzitha*. C'est de lui que provient la manière de lire des Syriens qui distingue ceux de l'est de ceux de l'ouest (les Nestoriens des Jacobites). Assémani tient la prononciation des Syriens orientaux pour la prononciation primitive, que Huzitha rétablit plutôt qu'il ne l'introduisit. De là vint aussi une différence dans l'enseignement grammatical, et, par suite, dans la manière d'écrire. Le système de ponctuation des Nestoriens, dont les manuscrits ont été jusqu'à présent les plus abordables pour nous, est beaucoup plus soigné, plus exact, que celui

(1) Assém., III, 2, p. 917.

(1) Assém., *de Cath. Patr.*, p. 101.
(2) Assém., III, 1, p. 84.

des Jacobites. Après Huzitha l'école de Nisibis eut encore pour chefs : *Mar Abas*, *Paul*, *Jesujab Arzunitha*, *Abraham Cheddadi*, *Hananus*, *Jesujab Gudalensis* et *Adiabenicus*. Mais, à dater du huitième siècle, la décadence des études chez les Nestoriens devint de plus en plus profonde. Les nombreux livres qu'ils publièrent encore traitèrent en général de matières ascétiques et liturgiques, ou bien c'étaient des légendes, des histoires de martyrs, la Chaîne des Pères. Ce qu'il y a de plus précieux dans cette tradition littéraire, c'est la merveilleuse sollicitude des Nestoriens pour la transcription des saintes Écritures; ils se préoccupent plus de la forme des lettres et des accents que du sens. C'est ainsi que leurs grammaires et leurs dictionnaires ont principalement en vue l'éclaircissement des mots les plus difficiles de l'Écriture et des S. Pères; par exemple le livre de Jean Bar Phinkai, ܦܘܫܩ ܡܠܐ (*Expositio vocum*). A côté de Bar Phinkai on cite, comme grammairiens, *Élias*, évêque de Nisibis (1000 ans après Jésus-Christ), *Jesudenah*, *Achudemes* et *Jean*, le médecin. Mais bientôt même ce genre d'étude tomba; Grégoire Bar-Hébræus, au treizième siècle, se plaint hautement de la décadence des Églises nestoriennes. *Ebedjesu Sobensis* est le dernier Nestorien savant qu'on nomme encore.

Cf. Arménie, Édesse.

Schegg.

NISROCH. *Voyez* Nesroch.

NITHARD, historien du neuvième siècle, fils d'Angilbert et de Berthe, fille de Charles le Gros. Angilbert, homme savant et pieux, qui plus tard devint moine, avec l'autorisation de Charles, et dont malheureusement il ne reste que trois lettres à l'archevêque Arn, de Salzbourg (1), quelques élégies et un fragment d'un poëme épique (2), donna une bonne éducation à son fils Nithard, né vers la fin du huitième siècle. Dans la lutte fratricide des fils de Louis le Débonnaire Nithard prit parti pour Charles le Chauve, l'assista de ses conseils et de sa personne, et partagea avec lui tous les hasards de la guerre. Il servit aussi Charles dans d'autres affaires, et ce fut d'après ses ordres, qu'en 841, au milieu des agitations de la guerre civile, il commença à écrire les quatre livres d'histoire qu'il termina en 843. On ne sait s'il mourut à cette époque; il est plus probable qu'il se retira dans un couvent, peut-être dans celui de Saint-Riquier, puisque son corps y est inhumé, ainsi que celui de son père, Angilbert, qui avait été supérieur de cette abbaye.

Il mourut, dit-on, d'une blessure qu'il avait reçue lors d'une invasion des Normands, vers 858-859.

Pertz (3) a publié son histoire, et il remarque à ce sujet, dans sa préface : *Opus magni certe faciendum est, auctor enim, si non omnibus, majori tamen parti rerum a se narratarum interfuit.*

Häusser (4) loue avec raison la solide instruction de Nithard, que l'étude et l'expérience avaient rendu parfaitement apte à écrire une histoire lucide et raisonnable, sans qu'il ait toutefois toujours été impartial, parce qu'il avait pris la plume d'après l'ordre de Charles et qu'il glorifia habituellement son maître aux dépens de ses adversaires.

Schrödl.

NIVELEURS. *Voyez* Levellers.

(1) *Voy.* Bar-Hebræus.

(1) *Voy.* Arn.
(2) *Voir* Pertz, *Script.*, II, p. 391.
(3) *Script.*, t. II, p. 649-672.
(4) *Les Historiens allemands*, Heidelberg, 1839.

NO (1) (נֹא), ou plutôt No-Amon, נֹא אָמוֹן (2), n'est autre que Thèbes, la fameuse capitale de la haute Égypte, située sur les deux rives du Nil, environ à 30° 17′ de long. et 25° 42′ de lat., sur une étendue si vaste (140 stades (3) d'après Strabon) qu'aujourd'hui on trouve au milieu de ses ruines neuf villages et hameaux (Karnak, Loucqsor, Médinet-Abu, Kornek, etc.) (4). Les Septante traduisent ordinairement No-Amon par Διόσπολις. Mais il y avait deux villes de ce nom, l'une dans la basse Égypte, médiocre et sans célébrité, l'autre dans la haute Égypte; c'est notre Thèbes (la *Thebæ Ægyptiacæ* de Pline (5), de l'égyptien *Top*, *Tof*, cophte *Tape*, c'est-à-dire tête, chef, μητρόπολις). C'est de cette dernière que parlent les Septante, comme on le voit dans Nahum, 3, 8, où ils traduisent *No-Amon* par μηρὶς Ἄμμων, qui est la version du mot égyptien *Noh*, qui leur était bien connu, mais que l'on n'appliquait qu'à la grande Thèbes.

La création de cette cité remonte si haut que les prêtres égyptiens eux-mêmes ne savaient plus rien de certain de son origine. On la tenait en général pour la plus vieille ville du monde, de même qu'elle était la plus ancienne résidence des rois d'Égypte. Au temps de sa splendeur Thèbes était la ville la plus magnifique de l'univers. Homère la nomme Thèbes aux cent portes, Ἑκατόμπυλος (6). Elle était la ville des merveilles dans l'antiquité, comme elle l'est restée dans ses ruines. L'inventaire de ses ruines et des richesses architecturales qu'on y découvre occupe un volume et demi (1) de la *Description de l'Égypte* (2).

Germanicus avait visité les ruines de l'antique Thèbes, la ville des géants, comme la nomme le hardi voyageur Balzoni. *Et manebant*, dit Tacite (3), *structis molibus literæ Ægyptiæ, priorem opulentiam complexæ, jussusque e senioribus sacerdotum patrium sermonem interpretari, referebat habitasse quondam septingenta millia ætate militari, atque eorum exercitu regem Thamsem* (le IIIe Sésostris des Grecs) *Libya, Æthiopia, Medisque et Persis, et Bactriano ac Scythia potitum. Legebantur et indicta gentibus tributa, pondus argenti et auri, numerus armorum equorumque, et dona templis, ebur atque odores.*

La décadence insensible de cette superbe cité est aussi difficile à expliquer que sa fondation. Ce fut moins la translation de la résidence royale à Memphis qui détemina sa ruine que les ébranlements successifs que lui imprimèrent des mains hostiles.

On sait qu'elle fut conquise et pillée par l'Assyrien Sennachérib, plus tard par le Perse Cambyse. On reconnaît les bouleversements profonds dont Thèbes fut victime dès sa plus haute antiquité à l'inspection des ruines, qui en beaucoup d'endroits offrent de doubles et triples constructions les unes sur les autres. On lit dans Isaïe (4) l'époque à laquelle l'Assyrien s'empara de Thèbes. Champollion (5) et Kreenen ont, il est vrai, prétendu reconnaître dans le *No-Amon* de Nahum la petite Diospolis de la basse Égypte; mais

(1) *Ézéch.*, 30, 14, 15, 16. *Jér.*, 46, 25.
(2) *Nah.*, 3, 8. Jérémie fait allusion à ce nom, l. c., אֶל־אָמוֹן מִנֹּא.
(3) Le stade grec valait 333 mètres; le stade romain 185 mètres.
(4) Ritter, I, 732.
(5) 36, 37, 54.
(6) *Iliade*, IX, 381.

(1) Le tome 2e et le 3e.
(2) Cf. Wilkinson, *Topogr. of Theben*, Londres, 1838.
(3) *Ann.*, II, 60.
(4) C. 20, 36, 39. Cf. *Nah.*, 3, 8. Schegg, *Comment.*, II, p. 254-270.
(5) Champollion et Kreenen, *Nahumi Vatic.*, Harderov., 1808.

Zorn a parfaitement réfuté cette hypothèse, en démontrant non-seulement que toutes les expressions du prophète Nahum s'appliquent à Thèbes, mais encore que Thèbes était la seule ville qui pût être opposée à Ninive. *Urbs enim Niniritis ob oculos ponenda erat, quæ non magis natura quam propter imperii amplitudinem et diuturnitatem florentissima esset* (1).

Comment le prophète aurait-il appelé l'attention des Ninivites sur le sort d'une petite ville obscure et inconnue pour leur apprendre à croire des choses en apparence impossibles ?

S. Jérôme a vu dans No-Amon Alexandrie, mais, comme il l'ajoute expressément, d'après l'indication de son maître d'hébreu : *Hebræus, qui me in Scripturis erudivit... No-Amon ait Hebraice dici Alexandriam ;* et c'était en général l'opinion des rabbins, car déjà on lit dans Jonathan אלכסנדריא, *Alexandria.* C'est évidemment faux, car, avant Alexandre, cette ville n'était pas, comme le pense S. Jérôme, une grande cité, mais un simple bourg, nommé *Rhakotis*, nom qui, dans la version cophte, est pris pour Alexandrie (Rakoti). SCHEGG.

NOAILLES, nom d'une ancienne famille noble du Limousin (2), dont beaucoup de membres se sont distingués depuis le seizième siècle dans la diplomatie et l'état militaire. Nous devons citer ici NOAILLES (François de), né en 1519, évêque de Dax, successivement ambassadeur de France, à dater de 1558, à Venise, Londres, Rome et Constantinople, qui rendit de réels services à sa cour et mourut à Bayonne en 1585.

Les Ambassades de M. de Noailles (Paris, 1763, 3 pet. vol.) parlent de son frère aîné *Antoine*, qui était gouverneur de Bordeaux en 1562 et qui fut, dit-on, empoisonné.

NOAILLES (LOUIS-ANTOINE DE), cardinal-archevêque de Paris, né en 1651, était le second fils d'Anne, duc de Noailles, et de Louise Boyer, morte en 1697 (1). Il fut très-soigneusement élevé et suivit les cours du collége du Plessis, où il eut pour compagnon d'étude et ami Fénelon. Il devint docteur en théologie en 1676, évêque de Cahors en 1679, de Châlons-sur-Marne en 1680, en 1695 archevêque de Paris, et reçut le chapeau de cardinal à Rome en 1700. Il dut cette rapide et brillante carrière surtout à l'influence de sa famille, à la faveur de Louis XIV et à celle de madame de Maintenon. Ce fut madame de Maintenon qui vainquit les honorables scrupules qu'il opposa à sa nomination à l'archevêché de Paris ; peu de temps après elle fit épouser une de ses nièces à un neveu du cardinal. Dans des temps paisibles le cardinal de Noailles eût probablement été un excellent évêque ; il était pieux, aimait les pauvres, ce qu'il prouva surtout durant le terrible hiver de 1708 à 1709. Malheureusement, dans un temps où les questions religieuses étaient discutées avec une ardeur extrême, au milieu des intrigues des partis, il se montra au-dessous de ce qu'exigeait sa haute position. Dépourvu d'une instruction solide, il ne sut pas démêler la nature, l'origine et le but des controverses agitées autour de lui ; il manquait surtout de fermeté et de résolution. — Des fautes nombreuses, de graves inconséquences, une conduite équivoque entre des partis au milieu desquels on ne pouvait composer, et qui le faisait incliner tantôt

(1) *Opusc.*, II, p. 322, *Lib. sing. de hist. et antiq. urbis quondam in Æg. super. longe celeberrima*, נֹא אָמוֹן *est.*

(2) Noailles, près de Brives.

(1) A. de Lalane, *Éloge funèbre de L. Boyer, duchesse de Noailles*, Aurillac, 1697, in-12. *Récit abrégé des vertus et de la mort de L. Boyer*, Châlons, 1698, in-12.

vers les quiétistes, tantôt vers les Jansénistes, et mécontenter les uns et les autres, compromirent sa dignité et obscurcirent son épiscopat. Il se plaignit lui-même, sur son lit de mort, de laisser son diocèse dans une situation déplorable, à laquelle ses incertitudes avaient fortement contribué. On sait que le cardinal de Noailles se mit à la tête des *appelants*, qui rejetaient la bulle *Unigenitus*, et qui en appelaient du Pape Clément et de sa bulle au futur concile œcuménique.

Sous la Régence le cardinal donna une explication favorable à la bulle, ce qui lui attira les reproches de ses curés. Sous le ministère du cardinal Fleury il se rétracta complétement, et il le fit par un vrai sentiment de piété, effrayé qu'il était de la possibilité d'un schisme et touché des reproches que lui adressaient ses collègues dans l'épiscopat. Voir, pour plus de détails, les articles Bossuet, Jansénius, Quiétisme; l'article *Noailles* dans la *Biographie universelle;* Schlegel, dans le premier volume de son *Histoire de l'Église du dix-huitième siècle;* A. de Céséna, la *Maison de Noailles*, Paris, 1842, in-8°. Le cardinal mourut le 4 mai 1729.

Hœgélé.

NOBÉ, נֹב (LXX, Νομβᾶ ou Νομβά; Jos., Νωβά; Vulg., *Nobe*), ville lévitique de la tribu de Benjamin, tout proche de Jérusalem (1), qu'on découvrait de Nobé même (2). Du temps de S. Jérôme cette ville était déjà ruinée, et ses débris n'étaient pas loin de Diospolis. C'est là qu'au temps de Saül fut placé le tabernacle. David fuyant Saül vint à Nobé auprès du grand-prêtre Achimelech, qui lui donna des pains de proposition et l'épée de Goliath (3). Saül irrité fit tuer quatre-vingt-cinq prêtres de Nobé, à Gabaon, puis tous les habitants de la ville (1). Après l'exil les Benjamites s'établirent à Nobé (2).

(1) *Is.*, 10, 32.
(2) Hieron.
(3) I *Rois*, 21.

NOBILIUS FLAMINIUS. *Voyez* Flaminius.

NOCTURNE. *Voyez* Bréviaire.

NOËL ALEXANDRE. *Voyez* Natalis Alexander.

NOÉ (נֹחַ, consolation; LXX, Νῶε), fils de Lamech (qu'il ne faut pas confondre avec le Lamech descendant immédiat de Caïn). Cet homme juste et irréprochable (3) trouva grâce devant Dieu, qui avait résolu d'effacer le genre humain de dessus la terre à cause de ses péchés. Noé fut sauvé de la ruine générale, durant le déluge, en se réfugiant dans l'arche avec ses enfants, les animaux de la terre et les oiseaux du ciel. La terre s'étant séchée, Noé abandonna l'arche et offrit un sacrifice, après lequel Dieu lui promit de ne plus faire périr tout ce qui vivait, et lui montra en confirmation de sa promesse l'arc-en-ciel, qui parut dans les nuages.

Noé devint par ses fils le père d'une nouvelle race. Nous n'avons que quelques explications à ajouter au récit bien connu de la Bible.

1° Les avertissements de Dieu, des prophètes et des prédicateurs de la justice, n'avaient pas manqué aux hommes, au milieu de la corruption générale. D'après une expression de S. Pierre (4), *octavum Noe justitiæ præconem custodivit*, tous les patriarches de la famille de Noé durent être pour leurs contemporains les hérauts des avertissements divins et remplirent fidèlement leur mission. L'Écriture dit, en parlant du temps de Noé : « On commença alors à prêcher le nom de Dieu (5), pour l'opposer à l'orgueil et à la dépra-

(1) I *Rois*, 22.
(2) *Néhém.*, 11, 32.
(3) *Gen.*, 6, 9.
(4) II *Ep.*, c. 2, 5.
(5) *Gen.*, 4, 26.

vation des descendants de Caïn (1). » Le mot hébreu קרא a été certainement bien compris par Haneberg (2) quand il l'a traduit par *prêcher*, au lieu de le traduire, comme on le fait habituellement, par *invoquer;* car קרא est souvent pris dans le sens absolu de prêcher, annoncer; l'addition בשם renforce l'expression prêcher, en ce qu'elle montre que c'est au nom de Dieu et par son ordre que parle Noé. Noé eut la mission de prêcher, non-seulement en paroles, mais encore par ses œuvres, en construisant l'arche, aux yeux de ses contemporains, pendant cent vingt ans. Le texte de la Genèse, 6, 3 : « Mon esprit ne sera pas éternellement en contestation avec les hommes (3), » prouve combien d'avertissements divins précédèrent l'explosion définitive du jugement de Dieu. Le Coran représente aussi Noé comme prédicateur de la justice et de la pénitence, parlant à une génération endurcie (4), et la même idée se trouve dans les rabbins (5).

2° Noé, prédicateur de la parole divine, est en même temps législateur et fondateur d'une nouvelle société humaine. Les rabbins citent généralement sept commandements de Noé : *de idololatria; de benedictione Numinis; de effusione sanguinis; de revelatione turpitudinum; de rapina; de judiciis administrandis; de carne cum sanguine.* Haneberg (6) les expose dans l'ordre suivant : I. Ne pas vivre sans autorité; II. Se garder du blasphême; III. Se préserver de l'idolâtrie; IV. Ne pas se marier à des parents rapprochés; V. Ne pas répandre le sang; VI. Ne pas voler; VII. Ne manger ni viande étouffée, ni sang, ni gibier. Les rabbins expliquent la *revelatio turpitudinum*, ערוה גלוי, par *turpit. matris, uxoris, patris, sororis, materteræ, feminæ viri alius, masculi et bestiæ.* Du reste, disent-ils, un seul de ces commandements, *carnem in sanguine non comedatis*, fut nouveau, car les autres avaient déjà été donnés à Adam. La défense de manger du sang, etc., est motivée par la permission que Dieu donne de manger les animaux. Il paraît qu'avant le déluge les hommes s'en abstenaient; mais, comme le déluge amena de grandes modifications sur la surface de la terre, dans ses productions, et en particulier dans la constitution des plantes, cette première restriction : « Vous mangerez de l'HERBE de la terre » (1), fut abolie. Désormais il fut dit : « Nourrissez-vous de tout ce qui a mouvement et vie; je vous ai abandonné ces choses comme les légumes et les herbes des champs (2). » En même temps, à cette permission se rattacha « la terreur et la crainte dont tous les animaux de la terre furent frappés devant l'homme (3), » et ainsi, tandis que d'un côté la puissance de l'homme sur la nature fut restreinte, elle fut augmentée de l'autre. Les commandements de Noé sur le culte d'un Dieu, l'obéissance envers l'autorité, la sûreté des personnes et des propriétés, la sainteté du mariage, constituent les bases de toute société bien ordonnée.

3° Il fut donné à Noé de jeter un regard prophétique sur l'avenir de ses enfants, comme le prouve le texte court et énigmatique de la Genèse, 9, 25-27 (4).

(1) *Gen.*, 4, 19-24.
(2) *Hist. de la Révél.*, p. 30.
(3) ריב־דין construit avec ב, cf. *Gen.*, 31, 36.
(4) Sures 7, 11 et 71.
(5) Cf. Geiger, *des Emprunts que Mahomet a faits au judaïsme*, Bonn, 1833, p. 107.
(6) *Hist. de la Révél.*, trad. par I. Goschler, t. I, p. 42, Vaton, 1856, 2 vol. in-8°.

(1) *Gen.*, 3, 18.
(2) *Ibid.*, 9, 3.
(3) *Ibid.*, 9, 2.
(4) « Il dit : Que Chanaan soit maudit! qu'il soit à l'égard de ses frères l'esclave de ses esclaves! Il dit encore : Que le Seigneur, le Dieu

Nous n'avons plus cette prophétie de Noé dans sa forme primitive ; nous ne l'avons que dans son sens étroit (hébraïco-traditionnel), ce qui ressort de la manière spéciale dont elle parle de la destinée de Canaan, de la position du peuple israélite en face des Cananéens. Aussi, dès la sortie d'Égypte, les yeux du peuple se dirigèrent vers Canaan; quand le peuple était découragé et désespéré, Moïse lui rappelait la prophétie de Noé, l'adaptait à la situation d'Israël et disait : Béni soit le Seigneur, le Dieu de Sem ! que Canaan soit son esclave ! C'est à ce sens traditionnel que fait allusion le jeu de mot connu יַפְתְּ לְיֶפֶת, qui n'altère pas plus le sens de l'expression prophétique que Jérémie n'altère les anciennes prophéties en se les appropriant par une légère et très-apparente variante.

Lorsque Noé entra dans l'arche il était âgé de six cents ans. Il vécut encore trois cent cinquante ans après le déluge. L'Écriture ne parle pas de ce temps. La tradition dit : *Non fuit mortuus usquedum 70 gentes viderit e lumbis suis prodeuntes* (1). Ce qui est plus important, c'est que les rabbins font de Noé un contemporain d'Abraham ; ils le mettent en rapport avec le père de la foi et résument ainsi toute la tradition antéro et postéro-diluvienne dans la personne de Noé. Noé est le médiateur entre deux mondes ; il est le dernier membre du monde primitif, dont il a vu la race merveilleuse et dont il a transmis les saintes traditions au dépositaire du monde nouveau, au chef de la seconde race, à Abraham. Le temps qui s'écoula du déluge à Abraham est une période de transition, menant de la première à la seconde éducation du genre humain.

de Sem soit béni, et que Chanaan soit son esclave. »

(1) *Tanch.*, fol. 2, col. 1.

Tout ce que la tradition raconte d'ailleurs de Noé est pure légende, comme par exemple que ce fut à Kufa qu'il entra dans l'arche ; à Agori, au pied septentrional de l'Ararat, qu'il érigea l'autel du sacrifice, qu'il y planta la première vigne, etc., etc. Les Arméniens se vantent d'avoir conservé la langue de Noé (langue primitive du genre humain) D'après D. Calmet les livres de Noé jouent un rôle parmi les apocryphes; notre article Apocryphe (*littérature*), malgré son étendue, ne les connaît pas.

La Genèse (1) décrit l'arche que Noé reçut l'ordre de construire ; déjà le Pseudo-Jonathan avait essayé de donner l'image de cette colossale construction. Les Pères de l'Église ont également cherché à éclaircir ce sujet; mais la plupart de leurs explications sont inadmissibles, par cela qu'ils ont poussé jusqu'à des proportions fabuleuses les dimensions déjà gigantesques de l'arche. Ainsi Origène donne à la coudée de la Bible six fois la grandeur de la coudée commune. Athanase Kircher écrivit un livre spécial sur l'arche : *Arca Noe in tres libros digesta*, Amstel., 1675, in-fol., auquel on peut comparer *Critici sacri*, VI, p. 83; *Joannis Buteonis de Arca Noe, cujus formæ capacitatisque fuerit, libellus*. Scheuchzer, dans sa *Physica sacra*, décrit l'arche, son plan, ses proportions, et donne les mesures suivantes : longueur, 496 pieds ; largeur, 82; hauteur, 49 ; superficie de l'arche, 41,112 pieds; capacité cubique, 2,041,950 pieds. La cathédrale de Cologne a des dimensions plus colossales : elle a 511 pieds de long, 231 de large, 161 de haut. Il prétend que dans cet espace il y aurait plus de deux fois la place pour toutes les espèces d'animaux existantes. On ne peut s'empêcher de sourire lorsqu'on lit la distribution que fait Scheuchzer de son arche, dis-

(1) 6, 14-16.

tribution qui n'oublie pas les moindres nécessités de la famille de Noé, et a soin de placer les serpents, les insectes, la vermine, etc., etc., dans la caie, en guise de lest. Laissons tout cela pour ce que cela vaut; les combinaisons de ce genre peuvent aller à l'infini. Il suffit de reconnaître que rien n'est plus certain que la possibilité d'une telle construction, quand on considère les monuments égyptiens et surtout ceux des Indiens. Les relations de l'homme avec le règne animal étaient toutes différentes avant et après le déluge; les animaux ont pu alors, par instinct, en sentant la catastrophe prochaine, se présenter d'eux-mêmes devant l'arche, comme devant un lieu de refuge; Noé était encore leur maître et était plus rapproché d'eux que l'homme ne l'est aujourd'hui des animaux domestiques, qui écoutent sa voix, partagent ses joies et ses peines. Il est probable que les animaux servant aux sacrifices étaient seuls alors considérés comme purs. L'arche était construite en bois de *gopher*, גֹּפֶר, nom qui ne reparaît plus dans l'Écriture. Les rabbins entendent par là le cèdre, mais c'était probablement le cyprès, κυπάρ-ισσος. Ce bois, étant léger et incorruptible, était employé par les anciens Phéniciens pour leurs navires; Alexandre fit construire sa flotte sur l'Euphrate en bois de cyprès, et l'Iran (le plateau du Caboul et de l'Afghanistan) est particulièrement la patrie de cet arbre; il y parvient à une grandeur colossale, et c'est là, au fond de l'Asie, que Haneberg place le séjour de la première race humaine. Le nom de גֹּפֶר, *gopher*, disparut peu à peu de l'hébreu, mais se conserva dans le mot grec, vraisemblablement par l'intermédiaire des Phéniciens (1).

Ce qu'il y a de plus difficile à comprendre dans ce récit biblique, relativement à l'arche, c'est le verset 16, qu'Arnheim, dans la traduction de la bible de Zunz, explique ainsi : « Faites une ouverture pour la lumière à l'arche, et faites-la par le haut et suivant les justes proportions. » Une simple fenêtre paraît trop peu de chose au Pseudo-Jonathan, et il éclaire miraculeusement l'arche par une pierre précieuse.

Le déluge commença le 17e jour du second mois de l'an du monde 1656 (2170 de la période julienne) et se termina le 27 du même mois, l'année suivante. On reconnaît généralement qu'il s'agit ici d'une année solaire, ce qui ressort tout simplement du compte des mois qui ont 30 jours.

L'année était-elle comptée d'un automne à un autre ? Nous laissons la question indécise, quoique l'affirmative soit probable, puisque les anciens comptaient presque tous à partir de l'automne (1). Quand Credner corrige la donnée du 27e jour et en fait le 17e, c'est un caprice qui ne mérite pas plus qu'on s'y arrête que le calcul *certain* de Seyffarth sur l'âge du déluge (2).

La réalité du déluge est démontrée par l'état actuel de la surface de la terre tout comme par la tradition unanime de tous les peuples (3). Rodolphe Wagner, dans son excellente *Histoire naturelle de l'Homme*, Kempten, 1831, II, 27, dit : « Qu'un grand et violent déluge se soit répandu sur toute la terre, ait couvert les sommets les plus élevés du globe, c'est un fait qui a laissé d'incontestables traces sur toute la surface terrestre, et nous avons des preuves sensibles et suffisantes de ses prodigieux effets, quoique nous n'ayons pu interroger qu'une petite partie du globe. » Buckland, naturaliste

(1) Cf. Ritter, *Pronau, des Cyprès*, XI, 567.

(1) Ideler, *Manuel de Chronol.*, I, p. 246.

(2) *Pour servir à la connaissance de l'ant. Égypte*, 6e cah., Leipz., 1834.

(3) V. Stolberg, supplém. au 1er vol. de son *Histoire*, etc.

anglais, dans un ouvrage spécial sur ce sujet, *Reliquiæ diluvianæ*, a parfaitement décrit tous les vestiges grandioses qu'a laissés derrière elle cette catastrophe, qui engloutit tout ce qui avait vie. « C'est un beau résultat de la science d'avoir, par de pénibles recherches, une observation attentive des détails les plus insignifiants en apparence, par la comparaison des faits acquis, réuni, dans un tout bien ordonné, les monuments d'un âge depuis longtemps disparu, dispersés sur la surface du globe, et de nous avoir fait lire, dans ces irréfragables témoignages et ces indestructibles monuments, l'histoire diluvienne d'une manière plus claire et plus certaine que nous ne lisons, dans ses documents les plus authentiques, l'histoire d'une époque quelconque du genre humain et du globe terrestre. »

Buckland termine son livre en disant : « Ainsi nous avons démontré par des faits qu'un déluge tout-puissant fondit inopinément sur la terre, l'inonda tout entière, couvrit les plus hautes montagnes et engloutit dans ses flots tout ce qui vivait, à l'exception de ce que Dieu voulut sauver. Nous ne savons pas comment il plut au Seigneur d'amener cette masse incommensurable d'eaux et d'en élever les flots sur la surface du globe; mais les traces formidables en sont devant nos yeux, et tous les éléments semblent y avoir pris part. Quelle prodigieuse puissance ne fallut-il pas pour entraîner des masses de roches sur le sommet du Jura, à 4,000 pieds au-dessus du niveau de la mer? Les eaux s'écoulèrent lentement; la paix fut rendue à la terre; une nouvelle végétation couvrit sa surface; un nouveau règne animal se propagea. L'homme suivit, du pied du mont Ararat, le courant des eaux, qui s'écoulèrent dans toutes les directions, et peupla de nouveau la terre; il établit sa demeure depuis le climat des palmiers du tropique jusqu'au pied des monts glacés du pôle, qui sont comme les éternels monuments de la colère de Dieu et les témoins irréfragables d'une première création anéantie. »

« Je pense avec Deluc et Dolomieu, dit Cuvier, que, si jamais quelque chose a été démontré en géologie, c'est que la surface de notre globe a été la victime d'une grande et subite révolution, dont la date ne peut remonter à plus de cinq à six mille ans. » Cuvier fait du reste entendre que, dans ses recherches, il n'a nullement le dessein théologique de justifier les documents mosaïques.

Cf. Wisemann, *Comparaison des résultats de la Science et de la Religion révélée*, Ratisbonne, 1840, p. 250-286; Haneberg, *Histoire de la Révélation biblique*, trad. par Goschler, 2 vol. in-8°, Paris, Vaton, 1856, et l'article Ararat. Schegg.

NOËL, *fête de la Nativité de Notre-Seigneur*. L'anniversaire de la naissance du Christ a toujours été, avec Pâques et la Pentecôte, une des principales et des plus glorieuses fêtes de l'année ecclésiastique. S. Chrysostome la nomme *metropolis festorum et fons omnium*. L'idée même de cette fête, qui est l'incarnation du Verbe unissant l'humanité à Dieu, se compose de trois parties, dépendantes les unes des autres, savoir :

1° La génération du Fils de Dieu, engendré de toute éternité par son Père. S. Athanase cherche à expliquer pourquoi le Fils de Dieu, la seconde personne de la sainte Trinité, voulut devenir le sauveur du monde, en disant (1) que l'incarnation de Dieu rétablit la ressemblance divine dans l'homme, et qu'il convenait que celui-là s'unît à notre nature qui est la ressemblance parfaite et la splendeur même du Père (2).

(1) *Lib. de Incarn.*
(2) *Hébr.*, 1, 3.

2° La naissance du Verbe incarné, *Verbum caro factum est*, telle que S. Luc la raconte en détail (1), et telle qu'elle avait été prédite par la bouche des prophètes (2).

3° La naissance mystérieuse et spirituelle du Fils éternel de Dieu dans l'âme humaine, où s'accomplit pour chaque fidèle le but de l'incarnation temporelle; car le Fils unique de Dieu dans l'éternité, Fils unique de Marie dans le temps, doit naître dans l'âme de chaque homme.

De même que dans son éternelle génération le Verbe est l'immuable sagesse, l'éclat de la splendeur du Père, le soleil de la lumière qui illumine l'éternité (3); l'amour qui, de toute éternité, porta le Père non-seulement à créer les hommes à son image, mais à ramener les hommes déchus à leur perfection première; la vertu qui a créé le ciel et la terre; de même il est, dans sa naissance temporelle, comme fils de l'homme sur la terre, la lumière qui dissipe les ténèbres de l'erreur et l'aveuglement du genre humain en révélant sa vérité (4) aux Juifs et aux païens; l'Agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde; celui qui communique aux hommes grâce sur grâce; celui sans lequel nous ne pouvons rien, en qui nous pouvons tout; de même il est, dans sa renaissance mystique dans le cœur des fidèles, par la foi et les sacrements, celui qui dissipe l'aveuglement de l'esprit; le maître qui ne trompe pas; celui qui, seul, nous donne la science de Dieu et de notre destinée, la solution de toutes les questions qui concernent l'éternité; la source de l'amour divin et de la céleste enfance; celui qui réconcilie avec Dieu; celui qui est le principe de toute consolation, de toute bénédiction, la caution de notre espérance et de notre félicité éternelle; la vertu qui nous soutient dans le combat de chaque jour; le but, la perfection et la consommation de la vie. Cette idée de la fête de Noël se trouve complétement exprimée dans le cantique des Anges : *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus;* le ciel est descendu sur la terre, et la terre s'élève vers le ciel : Dieu s'est fait homme.

L'histoire de la fête de Noël est obscure dans ses commencements. Il régna, pendant un certain temps, diverses opinions sur le jour même de cette bienheureuse naissance, *Natalis Domini*, *Natalis Domini corporalis*, *Theophania;* mais, plus tard, tous les Pères furent unanimes pour reconnaître que, suivant une antique tradition, le 25 décembre était le jour qui devait à jamais être consacré à célébrer ce souvenir (1). S. Chrysostome dit : « Il n'y a pas dix ans encore que nous connaissons véritablement ce jour.... Il a été connu dès le commencement par les Occidentaux, et c'est eux qui nous l'ont appris.... Ce furent les habitants de Rome qui, les premiers, surent la vérité à cet égard, car ils fêtaient ce jour depuis longtemps, conformément à une antique tradition (2). » S. Augustin dit, de son côté : *Diem nativitatis Domini octavo cal. Januar. die* CONSENSUS TRADIT ECCLESIÆ.

La véritable origine de la célébration de cette fête, c'est le pieux sentiment des fidèles, auxquels le jour de la naissance du Sauveur dut paraître aussi saint que celui de sa mort et de sa résurrection.

Il est probable, comme nous venons de le voir, que ce fut l'Occident qui,

(1) *Luc*, 2, 1-21.
(2) *Gen.*, 3, 15; 22, 18; 49, 8-10. *Is.*, 2, 4. *Mich.*, 4, 2. *Agg.*, 2, 3. *Mal.*, 3, 1. *Dan.*, 2, 32.
(3) *Apoc.*, 21, 23.
(4) *Hebr.*, 1, 1.

(1) *Voy.* JÉSUS-CHRIST.
(2) *Hom. in Nativ. D. N. J. C.*, en 386.

d'abord, célébra cette fête, et peut-être, ainsi que le pensent quelques liturgistes, son origine est-elle due soit à la tendance que l'Occident eut de bonne heure à bien déterminer l'anthropologie christologique, soit à la lutte qu'il entreprit dès le principe contre les Manichéens, les Donatistes, les Priscillianistes, soit au désir qu'il eut d'opposer une fête chrétienne à la fête judaïque de la Dédicace ou aux saturnales païennes. Et en effet quelques Pères, tels que S. Augustin (1), ont soin de profiter de la fête pour faire ressortir devant leurs auditeurs les conséquences morales qui résultent de ces contrastes.

Au quatrième siècle la fête était généralement observée, et elle paraît, dans le Sacramentaire de Léon et dans des synodes postérieurs, comme une des principales solennités de l'année. C'était, avant le quatrième concile de Latran, avec Pâques et la Pentecôte, une fête qui obligeait tous les fidèles à recevoir la sainte Eucharistie et qui avait une liturgie spéciale. Cette liturgie a, dans l'Église catholique, une solennité toute particulière. Il y a tout un cycle de fêtes qui l'environne, depuis l'Avent jusqu'au dimanche de la Septuagésime, ou respectivement jusqu'à la fête de la Purification.

La fête préparatoire ne consiste pas ici, comme pour les autres fêtes, en une vigile, mais bien en une sorte d'octave préparatoire. Tandis que d'ordinaire les fêtes se continuent par une octave qui a lieu après le jour solennel, Noël a, depuis la fête de la sainte Vierge, *Exspectatio partus*, d'abord une sorte d'octave préparatoire, avec le privilége particulier d'exclure toute autre octave, à dater du 17 décembre, et de faire cesser toute octave qui serait commencée. Les féries de cette octave ont un office propre, dont l'intime rapport avec Noël se révèle plus spécialement dans les antiennes des *Laudes* et du *Magnificat*. Enfin, le jour avant la vigile, l'antienne du *Benedictus* est ainsi conçue : *Ecce completa sunt omnia quæ dicta sunt per angelum de Virgine Maria.* Les antiennes du *Magnificat* commencent toutes par *O*, et se nomment, à cause de leur privilége et du sentiment qu'elles expriment et auquel répond la magnifique mélodie du plain-chant, les *grandes antiennes.* La vigile de cette fête est une des plus anciennes et a toujours été une des plus remarquables, comme aujourd'hui encore elle forme la seule exception à la défense déjà ancienne de célébrer des solennités liturgiques pendant la nuit. César d'Arles prescrit, dans sa règle aux religieuses, la veille depuis la troisième heure de la nuit, et Grégoire de Tours raconte avec quelle énergie on le contraignit à veiller pendant cette nuit solennelle. Il s'était retiré épuisé de fatigue et s'était endormi, lorsque tout à coup il vit un inconnu qui s'était placé à côté de lui pour le réveiller ; comme il se rendormait sans cesse malgré ces avertissements, l'inconnu lui donna un soufflet, *alapam impegit*, et lui dit : « Tu dors, toi qui devrais être occupé à faire veiller les autres ! » Après quoi Grégoire, positivement réveillé, se rendit à l'église (1).

Cette vigile exclut toute autre fête, même de première classe, et toute messe votive ; à partir des *Laudes* le rite est double. L'office et la messe parlent de la venue prochaine du Sauveur; mais, comme la joie de son arrivée ne peut encore se manifester, on ne dit pas le *Te Deum* à Matines, ni le *Gloria* et le *Credo* à la messe (le *Credo* ne se dit qu'au cas où la vigile tombe le dimanche) ; c'est un jour de

(1) *Serm. VII in Nat. Dom.*

(1) *De Glor. mart.*, c. 87.

jeûne, et la couleur des ornements du jour est violette. La messe n'a qu'une oraison; on omet même les oraisons qui sont spécialement prescrites par l'évêque, et s'il y a exposition on fait mémoire du très-saint Sacrement *sub una clausula*.

Dans certains diocèses on bénit et on encense les logements, pour préparer dignement les familles à célébrer la fête qui est proche. Ailleurs on bénit le vin (1).

La fête elle-même commence avec les Vêpres, qui ont encore en partie le caractère de la vigile, tout en annonçant la venue très-immédiate du Sauveur : *Cum ortus fuerit sol de cœlo, videbitis Regem regum procedentem a Patre, etc.* (ant. de *Magnif.*). Le capitule et l'hymne seuls parlent de la venue réalisée : *Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei.*

Durant la nuit de Noël les fidèles se sont toujours réunis autour de l'autel. La pensée qu'à cette heure le Sauveur du monde est né et le sentiment d'une joie profonde s'emparent de toute âme chrétienne lorsqu'au milieu du silence de la nuit résonne le bruit solennel des cloches : *Dum medium silentium tenerent omnia et nox in suo cursu medium iter perageret, omnipotens sermo tuus, Domine, a regalibus sedibus venit* (2). Au moment où les fidèles entrent dans l'église, elle est brillamment illuminée; le clergé chante Matines; l'invitatoire répète avec les bergers : *Christus natus est nobis; venite, adoremus!* Les antiennes et les psaumes (2, 18, 44) du premier nocturne adorent et louent le nouveau-né comme celui qui a été engendré de toute éternité du Père. Les leçons, tirées d'Isaïe (ch. 9), sont lues sans titre, parce qu'on doit considérer les prophéties comme accomplies désormais; elles exaltent la grandeur de l'Enfant nouveau-né : *Parvulus natus est nobis... et vocabitur nomen ejus Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri sæculi, Princeps pacis.* Elles glorifient le but de sa naissance et la plénitude de la grâce qu'il nous apporte, et dont se réjouissent les anges, les hommes, les cieux et la terre (1).

Le second nocturne représente la réception de l'Enfant divin parmi les enfants des hommes comme celle du Roi des rois, du Prince de la paix, consolation des fidèles, félicité des pauvres, source de vérité et de justice pour tous : *Veritas de terra orta est, justitia de cœlo prospexit.* S. Léon le Grand, dans les leçons tirées de ses homélies, nous appelle à la joie et démontre que ce serait un péché que d'être dans la tristesse : *Neque enim fas est locum esse tristitiæ ubi natalis est vitæ.* Avec l'Enfant divin l'Église salue sa divine Mère par des paroles qui expriment le saint étonnement qu'elle éprouve devant ce mystère d'amour et de miséricorde : *Quia quem cœli capere non poterant tuo gremio contulisti; quibus te laudibus efferam nescio* (2).

Dans le troisième nocturne l'Église exalte la miséricorde de Dieu, qui s'est révélée par le don du Fils (ps. 88), et elle invite la terre entière à louer le Seigneur avec elle (ps. 95 et 97).

Les leçons sont tirées des homélies sur les Évangiles des trois messes de cette fête.

La première, sur S. Luc, 2, *Exiit edictum a Cæsare Augusto*, est de S. Grégoire le Grand, qui voit dans le dénombrement ordonné par Auguste

(1) *Voir* Marzohl et Schneller, *Litt. sacra*, V, p. 24.
(2) *Dom. infra. octav. Antiph. ad Bened.*

(1) *Resp. brev.*
(2) *Ibid.*

le type de l'appel des élus et de leur inscription dans le livre de vie. Les deux autres sont de S. Ambroise, sur Luc, 2, 15; il voit également dans les faits évangéliques la figure des commencements de l'Église, représentant le monde par la nuit, les prêtres par les bergers, le peuple par leur troupeau.

La troisième leçon, sur S. Jean, 1, 1, est de S. Augustin, qui réfute les Ariens et démontre que le Verbe ne peut être créé. Alors le chœur entonne le *Te Deum*, manifestation de la joie des anges et des hommes.

Après Matines on célèbre la *première messe*, la messe de minuit, *de nocte*, dit la rubrique. Elle célèbre la naissance de Jésus-Christ, conçu dans le sein de Marie, à Bethléhem : 1° dans l'épître : *Apparuit gratia Dei salvatoris omnibus hominibus* (1); 2° dans l'évangile (2), qui raconte la naissance jusqu'au moment où éclate l'hymne des anges ; 3° dans la collecte, l'offertoire et la post-communion. La préface contient ces magnifiques paroles : *Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostræ oculis lux tuæ claritatis infulsit, ut, dum visibiliter eum cognoscimus, per hunc ad invisibilium amorem rapiamur.* Le *communicantes* du canon dit de même : *in hac sacratissima nocte*, etc., etc.

La messe terminée, la solennité de la nuit s'achève par le chant des *Laudes*, célébrant la bonne nouvelle annoncée aux bergers. Les antiennes de Laudes sont des plus belles de l'année, au point de vue musical, et expliquent d'une manière énergique la plénitude de joie que ressent la Chrétienté rachetée. Les petites heures reprennent les louanges du Verbe éternel, et répètent deux fois l'*Alleluia* avec sa joyeuse mélodie, aux répons du bréviaire, comme à Pâques.

(1) *Tite*, 2, 11.
(2) *Luc*, 2, 1.

Après la récitation de Primes on célèbre la *seconde messe*, celle de l'aurore, *in aurora*. C'est le moment où les bergers s'approchèrent de la crèche, fait auquel les diverses parties de la messe font allusion, en même temps qu'elles montrent, sous la figure des bergers, tous les fidèles allant trouver et adorer le Sauveur. C'est pourquoi l'introït, le graduel, l'offertoire et la communion expriment symboliquement la naissance du Christ dans le cœur des fidèles, naissance qui est aussi l'objet des demandes de la collecte, de la secrète et de la post-communion. On comprend, d'après cela, pourquoi on nomme cette seconde messe celle des bergers, comme la première celle des anges, et pourquoi c'est surtout durant cette seconde messe qu'on distribue la sainte communion aux fidèles. Cette seconde messe, comme la première, devait être dite à Rome dans l'église *S. Maria ad Præsepe*. Cependant, comme ce jour était aussi celui de la fête patronale de l'église de *Sainte-Anastasie*, on continua à faire commémoraison de cette vierge martyre, après qu'on eut cessé de célébrer (on ignore l'époque) la messe *ad stationem S. Anastasiæ*.

La troisième messe se célèbre en plein jour, *orto jam sole*, après Nones, en l'honneur de Celui qui est la lumière du monde, de Celui dont il est dit *anni tui non deficient*, de Celui qui, né de toute éternité du Père, est né dans le temps et vit au milieu de nous. L'éternelle génération est formellement exprimée dans l'évangile (S. Jean, 1, 1-14) et dans l'offertoire ; la génération temporelle dans l'introït, le graduel, l'épître et les oraisons.

C'est ainsi que la liturgie présente sous toutes ses formes l'idée fondamentale de la fête, en l'appliquant merveilleusement à tous les rapports naturels et surnaturels qui lient la naissance de l'Homme-Dieu à la renaissance

spirituelle des enfants des hommes. La coutume de dire trois messes, ce jour-là, existait à Rome bien longtemps avant Grégoire le Grand, quoiqu'on l'attribue à tort au Pape Télesphore (1).

Il y avait différents jours dans l'année où l'on célébrait plusieurs messes, par exemple le jour de l'an, le jeudi saint; aujourd'hui encore cela a lieu en Portugal le jour des Morts. A Rome le Pape disait trois messes; en France on n'en disait que deux, jusqu'au moment où Charlemagne établit partout le rite romain. Les évêques seuls eurent d'abord ce privilége, qui, plus tard, fut étendu aux prêtres. Il n'y a pas d'obligation canonique de dire les trois messes; cependant il est bon d'observer l'antique usage. Il n'est pas permis de célébrer des messes privées après minuit; la congrégation des Rites l'a souvent défendu (2); cependant il est permis de dire les trois messes les unes après les autres (3). Celui qui a la permission de biner ne peut néanmoins dire plus de trois messes, de même que les fidèles ne sont obligés qu'à entendre une seule messe (4). Si un prêtre ne veut dire qu'une messe, il doit choisir celle qui est adaptée au moment où il la dit (5), ou la dernière (6).

Pour ne pas enfreindre le commandement qui ordonne au prêtre célébrant d'être à jeûn, les rubriques prescrivent certaines précautions à prendre au moment de la purification et de l'ablution. Celui qui doit dire la messe à minuit devrait, d'après une ancienne coutume, n'avoir rien mangé depuis six heures (7).

La fête propre de Noël se termine par les secondes Vêpres, qui sont la reprise des pensées de la troisième messe. L'antienne du *Magnificat* formule la teneur précise de la fête : *Hodie Christus natus est*, *hodie Salvator apparuit*. Ces Vêpres se redisent jusqu'au chapitre pendant toute l'octave.

La célébration postérieure de la fête de Noël consiste d'abord dans la fête de l'octave, puis dans la liaison liturgique des trois fêtes consécutives de *S. Étienne*, de *S. Jean l'Évangéliste* et des *SS. Innocents.* Cette octave est privilégiée, c'est-à-dire qu'elle ne tolère aucune messe votive. Ces trois fêtes consécutives manifestent visiblement dans leur union avec Noël la vertu de Dieu pénétrant et animant l'humanité tout entière. Il est impossible de préciser le moment où l'on a commencé à les associer à Noël, comme second, troisième et quatrième jour de fête. Les statuts de S. Boniface et le concile de Mayence, de 813, ordonnent une quadruple fête de Noël, et les sacramentaires romains associent déjà ces quatre fêtes les unes aux autres.

S. Bernard voit dans ces trois fêtes l'union de tous les saints avec le Christ : *martyres voluntate et opere; martyres voluntate et non opere; martyres opere et non voluntate.* S. Étienne, homme plein de force et rempli du Saint-Esprit, rend le premier témoignage éclatant et sanglant au Christ assis à la droite du Père. Rien de plus vivant que le parallèle que fait le saint évêque Fulgence, dans son discours sur les premiers martyrs, entre S. Étienne et le Christ, roi nouveau-né. Les leçons du second nocturne renferment une partie de ce discours. S. Jean est honoré avec le Christ parce qu'il reposa sur le sein du Sauveur (1), parce qu'il demeura vierge (2), parce que le Sauveur

(1) Cf. Bened. XIV, *de Fest.p.* n. 57, 58.
(2) S. R. C., 7 décembre 1641, 15 septembre 1688.
(3) Merati, p. 4, tit. 3, n. 14. Bauldry, n. 33.
(4) Merati, l. c., n. 14.
(5) Romsée, *la Croix*, l. 6, p. 2, 527.
(6) Gavant, p. 4, tit. III, n. 6.
(7) Id., l. c., n. 5.

(1) *Antiph. ad Magnif.*
(2) *Resp. brev.*, ad Lect. I et V.

lui confia sa mère (1), et surtout parce qu'au commencement de son Évangile il annonce, en sa qualité de premier docteur de l'Église (2), *doctor Ecclesiæ*, l'incarnation du Verbe, objet de la fête de Noël : *Verbum caro factum est.* La fête des SS. Innocents, *primitiæ martyrum*, *flores martyrum*, s'associe naturellement à celle de la Nativité, par le fait historique qui en est l'objet. C'est pourquoi nous voyons qu'au quatrième siècle cette fête était encore en Orient jointe à celle de l'Épiphanie, tandis qu'en Occident le Sacramentaire de Léon et le Calendrier de Carthage la placent immédiatement après la fête de S. Jean. De tout temps ce fut un jour de deuil pour les mères; l'Église ne dit, ce jour-là, ni *Te Deum*, ni *Gloria*, ni *Alleluia* à la messe, et l'ornement est violet. Que si la fête tombe un dimanche, elle est célébrée comme toutes celles des saints, parce que l'Église croit que ces martyrs, antérieurs à tous les autres, furent, après la résurrection, associés à la troupe des bienheureux dans le ciel.

L'office renferme le bel hymne de S. Prudence qui décrit la vanité des efforts de l'homme pour anéantir le royaume de Dieu, efforts qui tournent toujours à la gloire du Seigneur et à la confusion de ses ennemis. Le jour de l'octave est célébré suivant les rubriques des fêtes des martys. Au moyen âge on représentait le massacre des Innocents dans une sorte de drame liturgique auquel on faisait servir les paroles des Pères, par exemple celles de S. Fulgence, dans l'office de l'octave. Cette fête démontre que l'enfance doit, aussi bien que tout le reste, être sacrifiée au Roi nouveau-né. Ces quatre fêtes entourent Noël comme d'une couronne d'or, qui unit l'humanité au Christ, à la vie et à la mort.

(1) *Resp. brev.*, ad Lect. I et V.
(2) *Resp.*, Lect. VI.

A partir du dimanche dans l'octave de Noël, dont la liturgie reproduit, sauf quelques modifications, celle de la fête, on lit, au bréviaire, les Épîtres de S. Paul; cette lecture et le choix des épîtres tirées de celle aux Galates (1) tiennent à la pensée que l'humanité, justifiée par la grâce de Jésus-Christ, doit rendre hommage à la source même de la justification et de la sanctification. Ces leçons continuent jusqu'au dimanche de la Septuagésime, qui clôt le cycle des fêtes de Noël.

La magnifique liturgie de cette fête passa bientôt des cérémonies du temple dans la vie des Chrétiens et prêta à leurs mœurs un caractère particulier de simplicité divine. Outre la bénédiction, qui rappelle à chaque repas la joie de l'Incarnation par le psaume 97, *Cantate Domino canticum novum, quia mirabilia fecit,* etc., etc., il y a trois usages surtout qui procèdent de la fête de la Nativité, savoir : la *crèche*, l'*arbre de Noël* et les *étrennes*. Le sentiment de piété enfantine qui remplissait le cœur des peuples aux temps les plus florissants de l'Église trouva son aliment et sa sainte satisfaction dans l'institution des crèches, due à S. François d'Assises. S. François, dit S. Bonaventure, avait disposé dans une prairie une étable, de façon à rappeler à tous ceux qui l'apercevraient la crèche même de Bethléhem. S. François réunit autour de cette crèche, illuminée de mille cierges, une foule de laïques, de prêtres, de moines, durant la nuit de Noël, pour glorifier par leurs chants et leurs prières la nativité du Sauveur du monde. A minuit on célébra la première messe, et S. François, au moment de l'évangile, prononça un discours en l'honneur de l'Enfant de Bethléhem. Le peuple ému imita bientôt partout la pensée du

(1) C. 4.

saint; on érigea des crèches dans les églises et dans les maisons particulières, et, suivant le texte d'Isaïe (1), on y voyait la figure du bœuf et de l'âne. L'effet que ce pieux spectacle produisait sur la foi des enfants et des âmes simples rendit bientôt général l'usage des crèches. Le rationalisme des Joséphites et l'aveugle fureur des réformateurs purent seuls vouloir abolir l'usage pieux et édifiant des crèches. Partout où des cœurs catholiques aimeront à reconnaître le Sauveur incarné sous la forme de l'Enfant divin, ils célébreront la fête de la Nativité par l'établissement des crèches, qui édifient les vieux comme les jeunes, quand la foi les anime.

Noël étant un jour de joie universelle est en même temps la plus belle des fêtes de famille. Les étrennes de Noël en sont la conséquence: comme Dieu s'est donné en présent aux hommes pour leur prouver son amour, les hommes se donnent entre eux des signes d'amitié et de bienveillance. Les parents surtout pensent à leurs enfants en ornant de leurs dons l'arbre de Noël, qui, tout éclatant de lumières, tout chargé de richesses et de douceurs, est aux yeux des enfants qui l'entourent un arbre merveilleux, symbole de celui qui est la lumière du monde, la source des dons célestes, l'arbre de vie, dont nous ne pouvons goûter les fruits éternels qu'autant que de nos cœurs s'élève, sous la rosée de la grâce, la tige des vertus chrétiennes, plongeant ses racines dans la foi et étendant ses branches jusqu'au ciel. On gratifie les gens de service pour leur rappeler que nous sommes tous égaux en Jésus-Christ, que maîtres et serviteurs sont les enfants d'un même Dieu et qu'il n'y a plus d'esclaves. Les pauvres reçoivent des aumônes plus abondantes; les animaux domestiques eux-mêmes, les oiseaux des airs, sont invités à partager la joie de l'humanité entière (1).

On a prétendu faire remonter la fête de Noël et les cadeaux de cette époque à l'usage des étrennes que se donnaient les Pélasgo-Romains et des statuettes dont ils se faisaient présent (*sigillaria*) (2); mais il est facile de voir que la coutume chrétienne a sa racine toute naturelle dans l'idée même de la fête de la nativité de l'Enfant divin, et qu'il n'y a aucune nécessité de recourir aux pratiques des Pélasges.

S'il fallait rappeler tout ce que l'art a mis au service de la foi pour rehausser la solennité de cette fête et glorifier la vérité qu'elle représente, on irait bien loin. La poésie, la musique, la peinture, la sculpture doivent leurs plus belles créations à cette idée universelle et sublime, dont les inspirations ont fait triompher l'art chrétien des chefs-d'œuvre mêmes de l'antiquité (3).

KOLLMANN.

NOËT. *Voyez* ANTITRINITAIRES.

NOGARET. *Voyez* BONIFACE VIII.

NOLASQUE (S. PIERRE), fondateur et premier général de l'ordre de Notre-Dame de la Merci, pour la rédemption des captifs, était issu d'une des premières familles de Languedoc. Il naquit en 1189, dans le Lauraguais, au Mas des Saints-Puelles, appartenant au diocèse de S. Papoul. Ses parents le firent élever conformément à son rang.

Il perdit son père à l'âge de 15 ans et trouva dans sa pieuse mère un guide dont les soins répondirent aux sentiments de piété qui prédominaient en lui. Cependant un profond dissentiment éclata entre eux lorsque, arrivé à l'âge

(1) 1, 3, 4.

(1) *Voir* Staudenmaier, *Génie du Christ.*, I, p. 204-235.

(2) Cf. Alt, *le Culte chrétien*, p. 529.

(3) *Voir* Staudenmaier, l. c.

où il pouvait s'établir, il résista résolûment au désir que lui témoignait sa mère de le voir s'engager dans la voie du mariage.

Pierre n'avait aucun goût pour le monde. Dès son enfance il avait eu l'habitude de dépenser l'argent de ses menus plaisirs en aumônes; ses secrètes parties de plaisir étaient de se lever la nuit pour assister aux Matines dans quelque couvent. Le goût de la solitude, le désir de servir Dieu, de consacrer ses biens aux œuvres de charité, se fortifièrent en lui avec l'âge. Il se disait souvent dans ses méditations solitaires et naïves : « Rien dans ce monde ne peut être compté comme un bien; les Apôtres ont tout abandonné pour suivre le Seigneur. Veux-tu être parfait : donne ce que tu as aux pauvres et suis-moi. » Cependant, ne reconnaissant pas encore clairement ce que Dieu voulait de lui, et convaincu que le Ciel ne le laisserait point dans l'ignorance à cet égard, il s'attacha à Simon, comte de Montfort, à qui Pierre II, roi d'Aragon, dans un pressant danger, avait confié son fils Jacques. Pierre s'étant peu de temps après allié aux Albigeois et ayant perdu la vie dans la bataille de Muret, que Simon de Montfort remporta sur lui, Simon chargea Nolasque de l'éducation du jeune prince d'Aragon, âgé de 6 ans, qui avait été retenu jusqu'alors à Carcassone, et envoya le précepteur et son élève à Barcelone en 1215. Pierre, alors âgé de 25 ans, éleva le jeune prince dans la crainte de Dieu et le respect de l'Église. Le temps que lui laissait sa charge, il le consacrait à la prière, à la lecture des saintes Écritures et d'autres livres religieux et à des exercices de pénitence. Il vivait à la cour, loin de toute espèce de distraction, comme un modèle de toutes les vertus.

La situation des nombreux chrétiens qui languissaient à cette époque sous la domination des Maures (1), en Espagne et en Afrique, fit une profonde et douloureuse impression sur son cœur. Il fut effrayé des dangers que couraient la foi et la vertu de ces esclaves chrétiens. il les exhortait dans l'occasion à demeurer fidèles; il prenait une vive part à leur misère, gémissait des mauvais traitements dont ils étaient la victime, priait Dieu avec ardeur pour leur délivrance et demandait instamment l'expulsion des Maures du continent européen. Quand il lui arrivait de parler à d'autres du malheur de ces Chrétiens, il s'interrompait pour dire avec enthousiasme : « Hélas ! qu'on pourrait facilement acquérir d'inappréciables trésors ! » Il ne se contenta pas de parler et de prier, il voulut agir. Il résolut de consacrer tous ses biens à la délivrance des captifs. Son exemple ayant attiré dans ses mains des sommes considérables, destinées à l'affranchissement des malheureux prisonniers, il songea à étendre son œuvre et à la perpétuer en fondant un ordre religieux dont la mission serait le rachat des prisonniers. Son projet rencontra de nombreux obstacles.

Cependant une vision qu'il eut dans la nuit du 1er août 1218, et dans laquelle la sainte Vierge l'exhorta à la persévérance, le fit triompher des difficultés de l'entreprise. Il consulta son confesseur, S. Raymond de Pennafort, proposa son projet au roi, pour obtenir l'approbation de l'un et l'appui de l'autre, et il se trouva que le confesseur et le roi avaient eu en même temps que Nolasque la même vision. Nolasque remercia Dieu de lui avoir fait connaître sa volonté et de l'avoir choisi comme instrument d'une sainte entreprise; le roi promit de la soutenir de son autorité et de ses largesses. Nolasque demanda alors et obtint le consentement de l'évêque de Barcelone, Bérenger de la Palu.

(1) *Voy.* MAURES.

Il y avait depuis 1192, en Catalogne, une congrégation de gentilshommes et de prêtres qui servaient les pauvres dans les hôpitaux, visitaient les prisonniers, réunissaient des aumônes pour le rachat des Chrétiens et surveillaient les côtes de la Méditerranée contre les incursions des Maures et des Sarrasins. Ces gentilshommes s'unirent la plupart à Nolasque, de sorte que le futur ordre, qui, dans la pensée de son fondateur, avait pour but la vie active, le service du prochain, comprit, dès l'origine, d'après le conseil de S. Raymond, la vie contemplative, le service direct de Dieu, par l'accession des prêtres reçus dans son sein. Cependant, comme ce fut Nolasque qui fut le moteur de l'ordre, l'opinion de ceux qui prétendent qu'il devint prêtre est erronée. La société de Nolasque était une association de chevalerie, et ce ne fut qu'en 1307 que l'autorité suprême passa des commandeurs séculiers aux commandeurs ecclésiastiques.

Raymond Albert, le 8e général, fut le premier général prêtre, après une vive opposition faite par les chevaliers lors de l'élection du 7e général, et apaisée par l'intervention du Pape, car les chevaliers et les prêtres avaient chacun de leur côté élu un général. Ce débat ne pourrait se comprendre si le premier général avait été prêtre. Dans tous les cas on ne peut pas conclure qu'il changea d'état et embrassa le sacerdoce par cela seul que dans le chapitre général, dont nous parlerons, Nolasque proposa et qu'on arrêta que dans chaque couvent il y aurait plus de prêtres que de chevaliers.

L'ordre de Nolasque fut fondé le jour de la Saint-Laurent.

Le fondateur fut conduit par S. Raymond et le roi dans la cathédrale de la Sainte-Croix de Jérusalem, où, après la messe solennelle, il fit les trois vœux monastiques entre les mains de l'évêque, et s'engagea par un quatrième vœu à se consacrer au rachat des prisonniers. Raymond le revêtit de l'habit religieux et le déclara premier général de l'ordre, dont il avait lui-même rédigé les statuts.

Treize autres membres, 6 prêtres et 7 chevaliers, suivirent leur général et firent vœu après lui. Laïques et ecclésiastiques choisirent, en signe de l'innocence dans laquelle ils devaient vivre, un vêtement et un scapulaire de couleur blanche; ils portèrent, d'après le vœu du roi, sur leur poitrine les armes royales sur un champ écarlate et une croix d'argent sur le chef. Les prêtres, chargés du culte, portaient en outre dans l'intérieur du cloître, pour se distinguer des chevaliers, une cape. Le roi assigna à Nolasque et à ses compagnons une aile de son palais pour leur demeure et sa chapelle pour leur église. Lorsque l'ordre se fut notablement augmenté par l'adjonction de gentilshommes français, allemands, espagnols, anglais, hongrois, le roi, qui dans sa lutte contre les Maures avait compté avant tout sur l'efficacité des prières de Nolasque, leur fit bâtir un magnifique monastère à Barcelone, en reconnaissance de la prise de Valence et de la victoire qu'il remporta en 1232 sur les Mahométans, et ce monastère fut dédié à la sainte Vierge et à sainte Eulalie, martyre, patronne de la ville de Barcelone. A cette première fondation en succédèrent plusieurs autres également dues à la munificence du roi.

Trois ans après, le 8 janvier, S. Raymond de Pennafort et Raymond Nonat, envoyé à Rome comme procureur général, obtinrent du Pape Grégoire IX une bulle qui confirma l'ordre, sous le nom de Notre-Dame de la Merci, pour le rachat des captifs, et leur imposa la règle de S. Augustin.

Alors le général exigea de nouveau que les membres présents à Barcelone fissent profession et promissent d'observer la règle; en même temps il fit annoncer aux chevaliers et aux religieux absents la confirmation donnée par le Pape. Dans une assemblée générale tenue deux ans après à Barcelone, il leur demanda une promesse semblable à celle qu'avaient faite leurs confrères.

Dès que Nolasque se fut voué à la vie monastique, rien ne put plus l'arracher à la solitude. Cependant il quitta une fois sa retraite, mais uniquement en vue de réconcilier deux personnages importants de la cour, dont la division menaçait le repos de l'État. L'ordre s'occupait activement à racheter des prisonniers, sans que toutefois les chevaliers quittassent encore les pays régis par des princes chrétiens.

Mais cela ne put suffire au général. Il demanda, en rappelant à ses frères le vœu fait au pied de l'autel, qu'ils envoyassent deux membres de l'ordre parmi les infidèles pour travailler au rachat de leurs frères captifs. Nolasque et un autre chevalier furent élus pour remplir cette mission de dévouement. On appela ces élus des mandataires rédemptoristes. Le premier voyage qu'ils firent dans le royaume de Valence, alors encore au pouvoir des Sarrasins, eut le plus grand succès; dans ce voyage, et dans un second qu'ils firent au royaume de Grenade, ils rachetèrent environ 400 captifs.

Rien ne pouvait retenir le saint missionnaire ni entraver son zèle; il parlait avec hardiesse et douceur aux infidèles et leur reprochait leurs erreurs. La persécution le remplissait de foi, la pensée du martyre redoublait son enthousiasme, ses actes autant que ses paroles rendaient les Musulmans eux-mêmes stupéfaits d'admiration. Étant, après bien des souffrances et des traverses, parvenu à s'échapper d'Afrique sur une tartane avariée, sans rame ni gouvernail, et ayant abordé à Barcelone, il tomba malade, et sa faiblesse l'empêcha de suivre à la croisade le roi S. Louis, qui avait un grand respect pour le saint et entretenait une active correspondance avec lui.

Ses infirmités augmentèrent de jour en jour, car il n'interrompait pas ses travaux et ne diminuait pas ses exercices de pénitence.

En 1249 il déposa le généralat, qu'il avait exercé pendant 31 ans, et les fonctions de rédemptoriste. Il se chargea alors des ministères les plus humbles de la congrégation et de la distribution des aumônes aux portes du couvent, parce que cela lui donnait l'occasion de consoler et d'instruire les pauvres.

Il fit un pèlerinage au tombeau de S. Raymond Nonat, qui était mort depuis 15 ans. Les chanoines de Celson, auxquels appartenait la chapelle où il avait été inhumé, prièrent Nolasque de bâtir un couvent de son ordre en cet endroit. Il accepta l'offre.

Dans sa dernière maladie Nolasque fit plus que jamais preuve d'une invincible patience. Il encourageait ses confrères, les exhortait à persévérer, à maintenir fidèlement la règle et termina en prononçant ces mots : « Le Seigneur a envoyé un Sauveur à son peuple et a fait avec lui une alliance éternelle! » Puis, ayant recommandé son âme à Dieu, il mourut, en 1256, le jour de la Nativité, à l'âge de 66 ans.

Les miracles qui s'opérèrent à Barcelone lors de son inhumation, parmi les Pères de la Merci, décidèrent Urbain VIII à placer Nolasque au nombre des saints en 1628. Clément X fixa sa fête au 31 janvier.

A sa mort son ordre possédait de monastères en divers endroits, entre au-

tres à Uneza, à Celson, en Catalogne et dans le royaume de Valence.

Cf. SAINTE VIERGE (*fêtes de la*), nº 4, *Acta Sanctorum*; Johann. Bollandus, t. II, p. 950; *Lucæ Holstenii Codex Regularium*, t. III, p. 433, Hélyot, *Histoire des Ordres monastiques et chevaleresques*, t. III, p. 317; *Histoire générale du Languedoc*, t. V, p. 276; *Vie des Pères*, de Butler, t. II, p. 258.

STEMMER.

NOM (CHANGEMENT DE) *des Papes, lors de leur élection*. De même qu'avant de faire profession les religieux et les religieuses échangent leur nom de baptême contre celui que leur donnent les supérieurs du couvent, et qui est ordinairement celui d'un saint de l'ordre, de même, depuis longtemps, les Papes ont l'habitude de déposer leur ancien nom et de prendre celui d'un de leurs prédécesseurs. Ce changement est un des premiers actes du Pape nouvellement élu (1). Dès qu'un cardinal a obtenu les trois quarts des voix exigés pour son élection, le doyen du sacré collége, le plus ancien des cardinaux-prêtres et le plus ancien cardinal-diacre s'approchent de l'élu, et le prient d'accepter l'élection et de faire connaître le nom sous lequel il veut monter sur le siége apostolique.

Après que l'élu a prié en silence pendant quelque temps et a demandé l'assistance du Saint-Esprit, il se lève, et en acceptant l'élection il déclare son nouveau nom. Trois protonotaires apostoliques dressent un acte de sa déclaration, qui est signé par tous les cardinaux présents, et le Pape, revêtu des ornements pontificaux, reçoit l'hommage du sacré collége (2). Le cardinal camerlingue lui passe au doigt le nouvel anneau du pêcheur (3), et le Pape le remet au grand-maître des cérémonies pour y faire graver son nouveau nom.

Alors le nom du cardinal élu Pape est officiellement annoncé au peuple, ainsi que le nom sous lequel il régnera (1). C'est *Sergius II* (844-847) qui, dit-on, introduisit l'usage de changer de nom. Cependant il est plus probable que ce fut le fils du prince Albéric (946-965) qui changea son nom d'*Octavien* en celui de *Jean XII*. Cet usage se perpétua d'une manière presque non interrompue parmi ses successeurs, *Adrien VI* (1522) et *Marcel II* (1555) ayant seuls gardé leur nom antérieur. C'est le nom de *Jean* qui a été le plus souvent pris par les successeurs de S. Pierre, puisqu'il y a eu 23 *Jean*. Il y a eu 16 *Grégoire*, 14 *Benoît*, 14 *Clément*, 13 *Innocent*, 12 *Léon*, 9 *Boniface*, 9 *Pie*, etc. Aucun des successeurs de S. Pierre, sans doute par respect pour le prince des Apôtres, ne s'est attribué son nom. Suivant une antique légende le monde finira sous le pontificat de Pierre II.

NOM DE JÉSUS (FÊTE DU SAINT). Un décret du Pape Innocent XIII, de 1721, ordonna que dans toute l'Église latine on célébrerait annuellement, le second dimanche après l'Épiphanie, la fête du saint Nom de Jésus. C'est la principale fête de toutes celles qui sont célébrées en l'honneur du Sauveur. Ce n'est pas, on le pense bien, qu'on célèbre la réunion des cinq lettres qui forment le nom sacré de JÉSUS, mais bien CELUI qui est désigné par ce nom ineffable. Tandis que les autres fêtes de Jésus-Christ mettent sous les yeux des fidèles certains événements de la vie terrestre du Sauveur : Noël, sa naissance ; Pâques, sa résurrection, cette fête réunit en quelque sorte les rayons épars de ces solennités diverses, en forme un foyer éclatant qui fait briller

(1) *Voy.* ÉLECTION DES PAPES.
(2) *Voy.* BAISEMENT DE LA MULE.
(3) *Voy.* ANNEAU DU PÊCHEUR.

(1) *Voy.* ÉLECTION DES PAPES.

aux yeux des fidèles la somme de tout ce que Jésus-Christ est, a fait, fait et fera pour nous. Cette fête était virtuellement renfermée dans celle de la Circoncision, puisque le Sauveur reçut alors le nom de Jésus, devant lequel fléchit tout genou dans le ciel, sur la terre et dans les enfers.

Ce fut S. Bernardin de Sienne qui fut en quelque sorte l'instigateur de cette fête. Pour augmenter le respect dû à ce nom sacré, il montrait, après ses prédications, à ses auditeurs un tableau sur lequel le nom de Jésus était inscrit au milieu d'une gloire. Bernardin de Bustis alla plus loin en composant pour les Franciscains l'office du saint Nom de Jésus, qu'approuva le Pape Clément VII. Après ce Pape l'usage de cet office se répandit de plus en plus, jusqu'à ce qu'enfin Innocent XIII introduisit la fête elle-même dans toute l'Église.

F.-X. SCHMID.

NOMBRE D'OR. *Voyez* CYCLE.

NOMBRES. *Voyez* PENTATEUQUE.

NOMINALISTES ET RÉALISTES. *Voyez* ARISTOTÉLISME.

NOMINATION DES ÉVÊQUES. *Voy.* ÉVÊQUES, t. VIII, p. 221, col. 1, *Droit de nomination aux évêchés.*

NOMINATION ROYALE, une des formes sous lesquelles les hautes dignités de l'Église, principalement les évêchés, peuvent être conférées, le Pape ayant concédé à certains princes, par un privilége particulier, indult ou concordat, le droit de nommer à certaines prélatures vacantes.

Le droit de nommer les évêques, concédé au souverain, fut substitué de bonne heure à l'élection. Dès le temps des Mérovingiens, par exemple, ce pouvoir fut exercé tantôt par les rois, tantôt par les maires du palais, toutefois sans le consentement des souverains pontifes. Charlemagne renonça, en 803, par un capitulaire formel, à la nomination des évêques et des abbés, qu'il avait institués jusqu'alors, et Louis le Débonnaire reconnut la liberté des élections établie par son père. Mais sous les Carolingiens postérieurs, tout comme sous les Othons dans le royaume frank oriental et sous les Capétiens dans l'empire frank occidental, la collation de la plupart des évêchés retomba entre les mains des rois, quoiqu'on observât certaines formes électives, surtout dans l'empire des Capétiens. Le concordat de Worms, qui termina la lutte des investitures, rétablit le droit d'élection. Les concordats du quinzième siècle eurent le même résultat. A cette époque la pragmatique sanction avait introduit en France l'élection et la postulation pour les évêchés et pour beaucoup d'abbayes; mais, en revanche, le concordat conclu entre Léon X et François I[er], en 1516, abolit les élections et établit à leur place la *nomination royale.* En Autriche l'empereur jouit de ce privilége pour la plupart des diocèses (Salzbourg et Olmutz jouissent du droit d'élection; Seckau, Gurk et Lavant sont, après un certain cycle, conférés par l'archevêque de Salzbourg); en Bavière le concordat de 1817 a conféré ce droit au roi. La nomination, remplaçant la postulation et l'élection, doit être jugée absolument comme celles-ci : par conséquent toute personne nommée est soumise à un procès d'information. S'il lui manque une qualité canonique, le Pape n'est pas plus tenu à l'approbation que dans le cas de la postulation. La nomination est également dévolue au Pape si, au bout de six mois après la vacance du siége, il n'a pas été procédé à la nomination.

Cf. ÉVÊQUE et COLLATION (*droit de*).

PHILLIPS.

NOMOCANONS. On nommait ainsi, dans l'Église d'Orient, au moyen âge, les recueils de droit canon composés depuis le sixième siècle, qui avaient réuni,

par ordre de matière, les prescriptions (canons, κανόνες) émanées de l'autorité ecclésiastique et les lois (νόμοι) promulguées *circa sacra* par les empereurs christiano-romains. Les plus connus de ces recueils mixtes de lois ecclésiastiques et temporelles, νομοκανόνες, sont au nombre de six.

1. Le premier parut peu après la mort de Justinien et fut publié par un compilateur anonyme; car on a reconnu que c'est une erreur que de l'attribuer à Jean Scolastique, d'Antioche (patriarche de Constantinople à dater de 564) (1). L'opinion qui faisait de Jean l'auteur de la compilation, provenait de ce que c'était la *Concordia Canonum* de ce Jean (2) qui avait servi de base au nomocanon, et de ce que, dans chacun des cinquante titres entre lesquels les matériaux de la législation purement ecclésiastique avaient été distribués, on avait introduit les matériaux correspondants du droit civil, d'après un extrait qui existait déjà, que ce même Jean, d'Antioche, avait tiré des Novelles et avait distribué en quatre-vingt-sept chapitres.

Ainsi le mérite de l'auteur inconnu de ce nomocanon ne consistait que dans la réunion systématique des deux recueils isolés de Jean Scolastique. Le supplément ajouté à ce recueil, que Biener décrit (3), est également tiré des quatre-vingt-sept chapitres susnommés et divisé en vingt et une rubriques. Nous possédons les deux recueils de Jean Scolastique, imprimés à part, la *Concordia Canonum* dans la *Biblioth. Jur. can. vet.* de Vœllus et Justellus, Paris, 1661, in-folio, t. II, et l'extrait des Novelles dans G.-E. Heimbach, Ἀνέκδοτα, Leipzig, 1840, in-4°, t. II.

(1) *Voy.* Jean Scolastique.
(2) *Voy.* Canons (recueils de).
(3) Dans son *Histoire des Novelles de Justinien*, Berlin, 1824, et dans ses *Suppléments à la révision du Code Justinien*, Berlin, 1838.

Mais les deux recueils n'ont pas encore été imprimés ensemble dans la forme systématique que nous avons indiquée, c'est-à-dire qu'on n'a pas encore le nomocanon *in extenso;* car le recueil réimprimé dans *Voelli et Justelli Biblioth. Jur. can. vet.*, t. II, p. 603-672, est copié d'après un manuscrit dans lequel les canons ecclésiastiques sont simplement cités, tandis que les ordonnances impériales correspondantes, συνάδοντα νόμιμα, sont explicitement transcrites.

2. Un autre nomocanon parvenu jusqu'à nous est formé par la moitié d'un grand recueil divisé en deux parties, dont l'auteur est également inconnu, et qui, dans la première partie, renferme des décrets de conciles, des décisions canoniques des saints Pères; dans la seconde, des documents de droit mixte, divisés en quatorze titres, dont chacun comprend les titres correspondants des canons ecclésiastiques, simplement indiqués par leur numéro, et sous ces titres les ordonnances civiles qui s'y rapportent. Celles-ci ont été extraites d'un recueil antérieur, probablement composé vers 570, mais faussement attribué à Balsamon (1), recueil qui renferme une série d'extraits des livres de droit de Justinien (Institutes, Digestes, Code, Novelles), et a été réimprimé par Heimbach, dans les Ἀνέκδοτα, t. II, sous le titre de Σύντομος διαίρεσις τῶν νεαρῶν τοῦ Ἰουστινιανοῦ, etc., en grec et en latin (2).

3. Le troisième nomocanon est formé par la seconde partie (qui est la première dans les manuscrits) du grand recueil de Photius, que ce patriarche de Constantinople commença en 883. Ce nomocanon n'est autre que ce-

(1) *Voy.* Balsamon.
(2) Cf. Heimbach, préface, p. 46 sq.

lui que nous venons de nommer, divisé en quatorze titres, que Photius laissa sans rien y changer, et auquel il ajouta seulement quelques documents de droit ecclésiastique et civil. Il parut pour la première fois, avec le commentaire de Théodore Balsamon et une version latine d'Agylæus, en 1170, sous le titre de *Photii Nomocanon, ed. Chr. Justellus*, Paris, 1615, in-4°; puis dans *Henr. Justelli Biblioth. Jur. can. vet.*, t. II, p. 815-1140.

4. Un recueil sans ordre, compilé sous le nom de Nomocanon par un anonyme, que Cotelier a publié dans ses *Monumenta Eccl. Græc.*, Paris, 1677, t. I, avec une version latine et des notes, ne vaut presque pas la peine d'être cité.

5. En revanche, vers 1335, Matthieu Blastares composa un recueil dont le clergé grec se sert beaucoup, qui porte le titre de Σύνταγμα, mais qui, au fond, est disposé tout à fait comme un nomocanon. Beveridge l'a édité dans son Συνοδικόν (Oxon., 1672, in-folio, t. II, part. II).

6. Enfin le dernier travail de ce genre est le nomocanon terminé en 1561 par Manuel Malarus; il n'est pas imprimé, mais il en existe de nombreux manuscrits.

Cf. *Zachariæ Historiæ Juris Græco-Romani delineatio*, Heidelberg, 1839, § 55, n° 2.

PERMANEDER.

NONANTULA (ABBAYE DE). Vers 752 Anselme, duc de Forojulium, dans le Modenais, fonda à Nonantula un couvent, après s'être associé aux moines qu'il y établit pour défricher l'emplacement du futur monastère. Cela fait il se rendit à Rome. Le Pape Étienne l'admit dans l'ordre des Bénédictins et le nomma abbé de son couvent. L'abbaye fut plus tard enrichie des donations d'Astolphe, roi des Lombards, parent d'Anselme, et de ses successeurs, si bien qu'au bout de très-peu de temps il s'y trouva onze cent quarante-quatre moines, sans compter les enfants qui étaient destinés par leurs parents à faire un jour partie du couvent, ni les élèves adultes (*pulsantes*) (1).

Un prieur de Nonantula, nommé *Placide*, se rendit célèbre, pendant la lutte des investitures, en prenant énergiquement la défense des droits et des libertés de l'Église, dans un livre intitulé : *De honore sanctæ catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ* (qu'on trouve dans *Pezii Thesaurus anecdotorum noviss.*, t. II, part. 2).

Les défenseurs stricts des libertés de l'Église soutenaient, sous Henri V, qu'on ne devait faire aucune espèce de concession au pouvoir temporel, pas plus l'investiture des évêques par la crosse et l'anneau que toute autre, attendu que ce serait autoriser le pouvoir temporel à s'immiscer dans la collation des dignités ecclésiastiques; que c'était une servitude et un abaissement indignes de l'Église que de n'élire ses évêques qu'avec la permission du roi, et de laisser le prince les investir des *symboles de leur dignité spirituelle.*

En 1111 le Pape Pascal, pressé par l'empereur, consentit, au grand mécontentement de tous les amis des libertés de l'Église, à ce que l'empereur, reconnaissant la liberté des élections, conservât l'investiture par la crosse et l'anneau avant le sacre, eût le droit de décider les élections douteuses, et à ce que nul élu ne fût sacré avant l'investiture.

Après la conclusion de cet engagement le Pape couronna l'empereur Henri ; mais cette demi-mesure, qui était généralement blâmée, ne rétablit pas la paix de l'Église; au contraire, la question des franchises ecclésiastiques

(1) Mabill., *Annal. ord. S. Bened.*, t. II.

fut débattue plus vivement que jamais. Cependant quelques évêques, tels que Hildebert du Mans, Ives de Chartres, quoique partisans des principes de Grégoire VII, prirent le parti de défendre le Pape, que les circonstances avaient dominé, au moins contre l'accusation d'hérésie, dont beaucoup de ses adversaires le croyaient coupable, par suite des concessions faites à Henri.

Le prieur Placide de Nonantula garda un juste milieu parmi les partis extrêmes.

Dans l'écrit que nous avons cité plus haut, il établit, contre le système de ceux qui voulaient qu'on séparât rigoureusement le spirituel du temporel quant aux dignités et fonctions ecclésiastiques, que ce qui a été une fois donné à l'Église appartient à jamais au Christ, qu'il est tellement impossible d'aliéner ce qui lui appartient que le fondateur même d'une église perd toute espèce de droit sur elle une fois qu'il l'a dédiée à Dieu et fait consacrer, qu'il n'a plus ni ordre ni investiture à donner. Puis, répondant à ceux qui disaient que, lors même que la consécration n'appartenait qu'aux évêques, la donation des biens temporels dépendait de l'empereur, parce que l'Église possédait beaucoup de choses qui faisaient partie de l'empire, et dont, par conséquent, la donation et l'investiture appartenaient à l'empereur, Placide démontrait que, si l'évêque devait recevoir le temporel que possède l'Église du pouvoir temporel et le spirituel de l'autorité spirituelle, l'Église serait en quelque sorte divisée en elle-même ; que celui qui sépare le corps de l'âme porte la perturbation dans la vie de l'homme, et que de même celui-là trouble l'Église qui sépare le temporel du spirituel, car la sainte Église peut aussi peu subsister en ce monde sans les choses corporelles que l'homme y vivre sans son corps. Placide continuait en disant : Les grands domaines que l'Église possède aujourd'hui ne lui appartiennent pas moins que les petites propriétés qu'elle possédait jadis. Les uns et les autres lui appartiennent par les mêmes motifs, parce que les uns et les autres sont consacrés à Dieu ; Dieu, qui a formé l'Église dans la pauvreté, l'a plus tard enrichie et glorifiée. Que dirait-on à celui qui prétendrait que l'empereur n'a pas, il est vrai, de droit sur telle ou telle maison appartenant à l'un de ses sujets, mais que la prise de possession de la maison appartient si bien à l'empereur que personne n'a le droit d'en disposer s'il ne reçoit ce droit de l'empereur? Il faut que les princes prennent part à l'élection des évêques en qualité de membres de la communauté, comme fils, mais non comme seigneurs et maîtres de l'Église. L'empereur reçoit l'onction sainte, non pour gouverner l'Église, mais pour administrer fidèlement l'empire.

Enfin, à propos de l'engagement conclu par serment avec l'empereur, Placide ajoute : Le Pape ne peut y être tenu; car un serment par lequel on s'est engagé à une chose illicite n'est pas obligatoire. Il n'y a qu'une chose à faire dans ce cas : se repentir d'avoir fait intervenir le nom du Seigneur en promettant une chose qui est irréalisable, qu'on l'ait jurée ou non.

Le Pape Pascal fut obligé de se justifier au concile de Latran, de 1112; il reconnut son tort; mais, ne voulant pas manquer à la promesse faite à l'empereur, il ne put se résoudre à prononcer l'anathème contre lui. Ce furent alors plusieurs évêques français qui excommunièrent l'empereur Henri, au sujet des violences qu'il avait exercées contre le Pape.

Il faut voir dans l'histoire de l'Église comment l'empereur se vengea du Pape, le chassa, enleva à l'Église ro-

maine les biens que lui avait légués la comtesse Mathilde, etc.

Cf. Schröckh, *Histoire de l'Église*, t. XXV, p. 456; Alzog, *Histoire universelle de l'Église*, trad. par I. Goschler, tome II, page 286, 3e édition, Lecoffre, Paris, 1855.

NONCE. *Voyez* LÉGAT.

NONCIATURE (CONTROVERSE DE LA). Les nonces du Pape, aussi bien ceux qui sont des ambassadeurs extraordinaires (légats), ayant une mission temporaire, que ceux qui ont une mission ordinaire et permanente (il y en eut quelques-uns dans l'empire germanique dès la fin du seizième siècle, à Vienne depuis 1581, à Cologne depuis 1583, à Lucerne depuis 1586, à Bruxelles depuis 1597), furent de bonne heure l'occasion de plaintes amères et de vives controverses (1).

Mais quand on parle aujourd'hui de la controverse de la nonciature, on comprend simplement par là celle qui s'éleva sous le règne de Joseph II (2), à la fin du dernier siècle, à propos des prétendus empiétements du nonce de Cologne et au sujet d'une nonciature créée à Munich par l'électeur de Bavière, Charles-Théodore.

Cette controverse eut un caractère particulier en ce que l'ancienne jalousie du pouvoir temporel contre le clergé et contre les princes ecclésiastiques d'Allemagne, et surtout celle des quatre archevêques de Mayence, de Trèves, de Cologne et de Salzbourg contre le Saint-Siége, chercha à se faire valoir sous la forme d'un système scientifique et avec l'autorité d'un principe, et tendit à l'anéantissement positif de l'influence du Pape dans l'empire d'Allemagne. Cette controverse naquit d'une part à l'occasion du conflit de compétence élevé entre les tribunaux ecclésiastiques et les tribunaux séculiers, et dans lequel les nonces prirent et devaient prendre fait et cause pour les archevêques et les évêques; d'autre part, à l'occasion du conflit de compétence élevé entre les archevêques et les évêques eux-mêmes et le Pape dans les affaires de dispense et de juridiction.

Les tribunaux ecclésiastiques revendiquaient, contre les tribunaux séculiers, le droit en vertu duquel l'appel au Pape ou à son nonce était autorisé contre les sentences des tribunaux ecclésiastiques de première instance. Quant aux quatre archevêques, non-seulement ils en appelaient au concile de Trente, *sess.* 24, c. 20, *de Reform.*, pour contester au nonce le droit d'une juridiction concurrente, mais ils ne voulaient plus laisser prévaloir aucune exemption, aucun appel au nonce, et s'attribuaient le droit de dispenser eux-mêmes et de plein droit dans les cas réservés au Pape. En outre il se mêlait à cette prétention d'autres débats relatifs à la visite des églises et des couvents, etc., des réclamations contre le serment d'obédience que les évêques devaient prêter au Pape (1).

Ces prétentions, proclamées dans l'ouvrage connu de l'évêque coadjuteur de Trèves Hontheim, intitulé : *Febronius, de statu Ecclesiæ et legisl. potestate Rom. Pontificis*, Bullionii et Francof., 1763, et que les trois électeurs ecclésiastiques de Mayence, de Trèves et de Cologne, avaient déjà voulu faire prévaloir, en 1769, dans un congrès tenu par leurs fondés de pouvoir à Coblence, en en référant à l'autorité de l'empereur, furent soutenues avec une violence particulière lorsqu'en

(1) Thomassin, *Vet. et nov. Eccles. Discipl.*, p. I, l. II, c. 119. De Marca, *Concord. sacerdot. et imper.*, l. VI, c. 30. César, *Histoire des Nonciatures d'Allemagne*, 1790, p. 1-71.

(2) *Voy.* JOSEPH II.

(1) *Voy.* ÉVÊQUE. Cf. *Hist. de la Nonciature en Allemagne*, l. c., p. 45, 48, 51, 62, 78, 117.

1785 l'électeur Charles-Théodore de Bavière, après de vaines négociations suivies pour obtenir un évêque pour la Bavière en faveur de ses sujets, résolut de créer une nonciature spéciale à Munich. Quoique cette mesure ne changeât rien à la nature des rapports antérieurs, en ce que la juridiction accordée au nouveau nonce pour le palatinat de Bavière était simplement retirée aux nonces de Vienne, de Cologne et de Lucerne, elle fut considérée par les électeurs ecclésiastiques, par l'archevêque de Cologne et l'évêque de Freysing, comme un attentat, comme l'introduction d'une nouvelle juridiction, et saisie par les quatre archevêques comme une occasion précieuse de s'affranchir par eux-mêmes, à l'aide et sous la protection de l'empereur, de la dépendance du Saint-Siége, et de s'emparer de l'autorité sur l'Église d'Allemagne. Le moment parut d'autant plus favorable que la nonciature de Cologne venait de vaquer (1785), et qu'un nouveau nonce, le futur cardinal Pacca, avait été nommé presqu'en même temps que celui qui était destiné à Munich, Mgr Zoglio. Dès qu'ils avaient reçu avis du projet de Charles-Théodore, les trois électeurs avaient adressé de violentes réclamations au Pape et à l'empereur. Ils avaient été déboutés à Rome par une décision portant que le nouveau nonce de Munich n'était absolument muni que des pouvoirs dont avaient joui tous les nonces antérieurs et qu'il ne leur porterait aucun préjudice. Mais l'empereur leur avait répondu, en date du 12 décembre 1785, que, sur leurs représentations, il s'était décidé à faire connaître à la cour de Rome, en termes clairs et résolus, qu'il ne tolérerait jamais que les archevêques et les évêques de l'empire fussent troublés dans l'exercice de leurs droits diocésains; qu'il ne considérerait à l'avenir les nonces que comme de simples ambassadeurs du Pape pour les affaires politiques et pour celles qui relevaient directement du chef de l'Église, mais qu'il ne permettrait pas que les nonces exerçassent aucune juridiction dans les affaires ecclésiastiques et fussent les présidents d'un tribunal quelconque.

Les archevêques considérèrent cette réponse comme une abolition formelle des nonciatures apostoliques, et l'électeur de Cologne défendit aussitôt, sous diverses peines, aux avocats et aux procureurs, de s'adresser en appel au tribunal de la nonciature, et de poursuivre les affaires déjà pendantes devant ce tribunal. Lorsque, nonobstant ces difficultés, au printemps 1786, les nouveaux nonces Zoglio et Pacca furent arrivés, l'un à Munich, l'autre à Cologne, l'électeur de cette dernière ville refusa d'admettre l'envoyé du Pape à sa cour tant qu'il n'aurait pas reçu l'assurance que les nonces n'exerceraient aucun acte de juridiction dans le diocèse de Cologne; les autres électeurs ecclésiastiques laissèrent sans réponse la remise habituelle des lettres de crédit du nonce. Ils agirent de même, ainsi que l'archevêque de Salzbourg, à l'égard de Mgr Zoglio. Mais le magistrat de Cologne, à qui l'électeur avait recommandé de ne pas reconnaître Mgr Pacca en qualité de nonce, le reçut avec autant de solennité que par le passé, et l'électeur de Bavière persista à soutenir, en en appelant à la paix de Westphalie, contre l'empereur et les archevêques, le droit qu'il avait, comme souverain, de recevoir dans ses États un légat apostolique et de l'y laisser remplir sa juridiction ecclésiastique. Les deux représentants du souverain Pontife parvinrent ainsi à exercer régulièrement leurs pouvoirs.

Alors les quatre archevêques mirent à exécution le projet qu'ils avaient formé, dès la première nouvelle du départ

de Mgr Zoglio pour Munich ; ils formulèrent leurs prétentions, extraites du livre de Fébronius, dans un congrès tenu entre leurs fondés de pouvoirs, à Ems, en août 1786, et en adressèrent le résultat, appelé *ponctation d'Ems*, à l'empereur.

Cette démarche était une véritable déclaration de guerre à Rome. Grâce à la distinction rationaliste et protestante qu'ils établissaient entre les droits essentiels et les droits accidentels de la primauté, et sous le prétexte que la discipline ecclésiastique avait été défigurée au profit de Rome et au détriment des évêques par les fausses décrétales d'Isidore, ils prétendaient enlever au Pape, avec l'aide de l'empereur, tous les priviléges et toutes les réserves qui n'avaient pas été, dès les premiers siècles de l'Église, associés à la primauté. Désormais les décrets du concile de Bâle devaient seuls servir de règle de droit politique et ecclésiastique en Allemagne, et les nonciatures existantes de ce pays devaient être complétement abolies (1).

La lettre d'envoi adressée par les quatre archevêques à l'empereur était un modèle de style haineux et violent. L'empereur accueillit favorablement cette communication, promit son appui aux archevêques, insista sur la nécessité de s'entendre avec les évêques suffragants et exempts, et avec les États de l'empire sur lesquels s'étendaient les diocèses en question, et engagea les quatre prélats à poursuivre confidentiellement le concert nécessaire avec les évêques. Mais les archevêques avaient leurs raisons pour ne pas attendre grand'chose de ce concert, et préférèrent procéder par des voies de faits et en soulevant l'opinion publique contre Rome. A cet effet l'archevêque de Cologne inaugura, en novembre 1786, à Bonn, une nouvelle université destinée à être le foyer des doctrines antipapistes, et tout fut mis en jeu pour que ces mêmes principes fussent admis dans l'antique université de Cologne, où ils avaient pour représentants Oberthur, Déreser, Isenbiehl, Hedderich et Euloge Schneider. Toutes les plumes des adversaires de Rome et de l'Église furent mises en réquisition pour exciter les esprits contre les soi-disant abus anciens et les nouvelles prétentions de la cour de Rome.

A chaque démarche que l'un des deux nonces faisait dans l'exercice de ses fonctions, les journaux et des brochures sans nombre soulevaient un orage effroyable, réclamaient contre les empiétements inouïs de la curie romaine, et enfin on essaya d'accomplir réellement, en vertu de la toute-puissance archiépiscopale, des actes d'autorité qui avaient été réservés jusqu'alors au Pape, et qui ne pouvaient être accomplis que par lui ou en vertu de pouvoirs spéciaux émanés de lui. Tandis que l'archevêque de Cologne se plaignait comme d'une usurpation sur les droits diocésains d'une dispense que le nonce Pacca avait non pas donnée de son chef, mais transmise au nom du Pape, pour le mariage d'un comte de Hohenlohe-Bartenstein avec la comtesse de Blankenheim, sa parente au second degré, les archevêques distribuaient, de leur côté, des dispenses de mariage pour des degrés de parenté qui n'étaient pas compris dans les pouvoirs quinquennaux (renouvelables tous les cinq ans par le Pape), et lorsqu'une circulaire du nonce Pacca rendit les curés compris dans le ressort de sa nonciature attentifs à l'invalidité de ces dispenses, et par suite à la nullité des mariages contractés en vertu de ces dispenses illégales, comme Rome le lui avait prescrit, l'archevêque de Cologne non-seulement s'en plaignit à Rome, mais les trois électeurs char-

(1) *Voy.* Ems (congrès et ponctation d').

gèrent leurs vicaires généraux d'ordonner aux curés de renvoyer cette circulaire au nonce, et se plaignirent de nouveau à l'empereur.

Joseph II adressa la plainte au conseil aulique de l'empire, à Vienne, et celui-ci rendit, le 27 février 1787, un rescrit par lequel, sans avoir entendu le nonce, en vertu de la toute-puissance impériale, il déclarait nulle et de nulle valeur la circulaire de Mgr Pacca, la cassait, et chargeait les plaignants de faire connaître le rescrit en question aux curés de leurs diocèses. Cependant le roi de Prusse, Frédéric-Guillaume II, quoique protestant, avait accordé au nonce Pacca l'exercice absolu de sa juridiction dans la principauté de Clèves, l'avait reçu en personne, et de la manière la plus flatteuse, durant une visite qu'il avait faite à Wesel, et avait promis au Pape, dans une lettre extrêmement obligeante, du 23 juin 1788, son intervention auprès des archevêques. L'électeur palatin de Bavière protesta de son côté, le 7 avril 1787, de la façon la plus nette, contre les prétentions de l'empereur, qui voulait refuser au nonce Zoglio l'exercice de sa juridiction dans les États de Bavière, et lorsque l'empereur, par un décret du 9 août 1788, demanda à la diète de donner son avis sur l'affaire de la nonciature, au moyen d'une loi qu'elle promulguerait, l'électeur de Bavière prit hautement et vigoureusement fait et cause dans la diète pour les nonciatures.

Cependant, dans l'intervalle, l'opposition des évêques allemands aux prétentions des quatre archevêques avait fourni un puissant appui au Pape. Le savant prince-évêque de Spire, Auguste de Styrum, universellement respecté dans l'Église, avait donné le signal, en écrivant à l'empereur, au premier avis qu'il avait reçu de la ponctation d'Ems, le 2 novembre 1786, pour récuser toute responsabilité dans la conduite partiale et inquiétante des archevêques, et supplier l'empereur de ne pas confirmer leurs décisions. En vain l'empereur, en lui répondant, l'avait engagé à faire cause commune avec eux; il persévéra dans son opposition, et adressa à l'archevêque de Mayence une énergique protestation en même temps qu'une vive critique de la ponctation d'Ems. Les évêques, les abbés et les abbesses du ressort de la nonciature de Cologne avaient, dès le principe, parfaitement accueilli le nonce, en l'assurant de tout leur dévoûment envers le Saint-Siége. L'évêque de Freysing, à la suite d'un bref pontifical qui lui avait été adressé, s'était séparé de la cause de son archevêque, et, parmi tous les suffragants de Salzbourg, l'évêque de Grätz était le seul qui eût adopté la ponctation d'Ems. Dans cet état de choses les archevêques trouvèrent bon, en novembre 1788, conformément au conseil du roi de Prusse, de faire des propositions de réconciliation au Pape. Ils demandaient le retrait des nonciatures et l'envoi d'un légat du Pape à la diète. Leur demande fut rejetée par une lettre du Pape, qui démontrait combien leurs plaintes et leurs exigences étaient inadmissibles, et que la diète était incompétente pour décider une affaire de cette nature (1).

Mais les événements de la révolution française ayant ébranlé l'électeur de Trèves, Clément-Wenceslas, peut-être plus que la réponse du Pape, il adressa, le 20 février 1790, à son clergé une circulaire dans laquelle il reniait la ponctation d'Ems et suppliait ses collègues de suivre son exemple. Le même jour mourut l'empereur Joseph II. Son successeur, Léopold II (2), malgré

(1) *Sanctissimi D. N. Pii Papæ VI Responsio ad metropolitanos Moguntinum, Trevirensem, Coloniensem, Salisburgensem, super nuntiis apostolicis*, Romæ, 1789, in-4°, p. 336.

(2) *Voy.* LÉOPOLD II.

les sentiments qu'il avait manifestés comme grand-duc de Toscane, se vit obligé de suivre une politique nouvelle. Les électeurs ecclésiastiques persévérèrent, au moment de l'élection, dans leur ancien plan, mirent sous les yeux du légat extraordinaire, Mgr Caprara, jusqu'alors nonce à Vienne, le projet d'un nouveau concordat avec Rome, et firent promettre à l'empereur, dans sa capitulation, non-seulement qu'il garantirait aux archevêques et aux évêques leurs droits diocésains dans toute leur extension, mais qu'il redemanderait à la diète son avis sur l'affaire de la nonciature et tiendrait à ce que le Pape ne pût abolir de son chef les concordats conclus par ses prédécesseurs. Mais l'empereur se montra fort peu disposé à marcher dans les voies de Joseph II, et le Pape ne voulut pas entendre parler d'un nouveau concordat. Les événements de France absorbèrent de plus en plus les esprits. Dès 1792 les États des électeurs ecclésiastiques furent envahis par les armées victorieuses de la révolution française. L'empereur François II, qui succéda, en 1792, à Léopold II, traita le Pape tout autrement que ses deux prédécesseurs. Les électeurs ne firent plus que paraître momentanément dans leurs États, et en 1803 ils furent rayés de la liste des princes. Le nonce Pacca, de son côté, fut obligé de quitter Cologne, envahie par les Français en 1794, pour se rendre en Portugal, et son successeur, Mgr della Genga, ne put prendre possession de sa résidence. La nonciature de Munich fut abolie, en 1799, par le successeur de Charles-Théodore, Maximilien, et la controverse née à ce sujet s'évanouit complétement au milieu de l'effroyable tempête qui fondit sur l'Église catholique d'Allemagne et l'ébranla jusque dans ses fondements.

On trouve les documents et tout ce qui concerne cette controverse dans l'*Histoire des Nonciatures allemandes* que nous avons citée plus haut, notamment p. 192 sq., et dans les *Mémoires historiques du cardinal Pacca* sur son séjour en Allemagne, p. 93 sq. Parmi les meilleurs écrits relatifs à ce sujet, outre la *Réponse* du Pape Pie VI, on compte Zallinger, *Remarques historiques sur le résultat du prétendu congrès d'Ems*, Francfort et Leipz., 1787; de plus on peut consulter : *Histoire pragmatique de la nonciature nouvellement érigée à Munich*, avec des pièces à l'appui, Francfort et Leipz., 1787. Dans le sens des adversaires de l'Église, l'affaire a été exposée par Kopp, *l'Église catholique du dix-neuvième siècle*, Mayence, 1830, p. 16, et Ernest Münch, *Histoire du Congrès et de la Ponctation d'Ems, de la controverse des nonciatures, et des dispenses, des réformes et des progrès de l'Église catholique allemande*, Carlsruhe, 1840.

DE MOY.

NON-CONFORMISTES. *Voyez* GRANDE-BRETAGNE et PURITAINS.

NONES. *Voyez* BRÉVIAIRE.

NON-JUREURS. *Voyez* ÉGLISE ÉTABLIE, JACOBITES D'ANGLETERRE.

NONNES. Le nom de nonnes vient de l'Égypte, mère-patrie du monachisme chrétien (*nonnis*, vierge), et est déjà employé par S. Jérôme (1). Par conséquent l'étymologie qui fait provenir ce mot de *Nonna*, bourg d'Espagne où il y eut, dit-on, de bonne heure un couvent de femmes, n'est pas admissible. Les expressions moins usitées de *Mona* (μόνη), d'où *monacha*, *monialis* (plus tard très-fréquemment *sanctimonialis* et *sola* ou *solitaria*), désignent la vie silencieuse et retirée de ces âmes toutes vouées à Dieu. De même que les asso-

(1) *Epist. ad Eustochium*, 22, c. 6.

ciations de moines se formèrent insensiblement de la réunion des ascètes et des anachorètes qui vivaient isolés au troisième siècle (1), de même les associations de nonnes se formèrent de l'agrégation des vierges consacrées à Dieu, *virgines Deo sacratæ*, qui dans l'origine du Christianisme vécurent d'abord séparément dans les communautés chrétiennes. Si la faiblesse de leur sexe ne leur permettait pas de mener une vie aussi dure, aussi rigoureuse, ni de se livrer à des mortifications aussi extraordinaires que les hommes, leur renonciation au monde, leurs vertus cachées, leur dévouement sans réserve rendirent leur sacrifice aussi méritoire et aussi agréable à Dieu que celui des moines.

Dans les premiers siècles de l'Église elles vécurent d'abord dans le cercle de leur famille, d'une manière très-retirée, tout adonnées aux exercices de la piété et au service de leur Sauveur, soignant les malades, aidant les vieillards, secourant les pauvres, enseignant les enfants, pratiquant toutes les œuvres de la charité chrétienne. Elles faisaient à l'Église, en présence de la communauté, aux jours des grandes fêtes, les vœux de chasteté perpétuelle, et recevaient des mains de l'évêque, qui les bénissait solennellement comme les élues de Dieu, le sombre vêtement des vierges, la tunique, le cordon, le manteau, le voile bénit, la coiffure en laine tissée d'or (*mitrella*), et plus tard, dans beaucoup de diocèses, l'anneau.

Dans l'Église d'Afrique les prêtres pouvaient, mais seulement avec l'autorisation ou par délégation de l'évêque, consacrer une vierge à Dieu. Les obligations d'une vierge consacrée, *virgo sanctimonialis*, étaient telles que, d'après les expressions de S. Cyprien, les violer c'est commettre un adultère à l'égard de l'Époux divin, adultère puni de l'exclusion et d'une pénitence perpétuelle, comme l'adultère ordinaire. On ne recevait solennellement les vierges qui se consacraient à Dieu qu'à vingt-quatre ans révolus, âge alors prescrit pour le diaconat; quelquefois, dans des circonstances extraordinaires, on pouvait devancer cet âge, mais jamais on n'était reçu avant seize ans.

Peu à peu ces vierges isolées se réunirent pour vivre en commun, sous la direction d'une supérieure.

La première association de femmes de ce genre, dont parle l'histoire, fut celle que la sœur de S. Antoine (1) fonda en Égypte, au commencement du quatrième siècle. Ces associations se multiplièrent rapidement lorsque l'Égyptien Pacome, ayant introduit la vie commune (2) et posé la base du monachisme proprement dit et de la vie claustrale, eut adapté ce mode de vie aux *cœnobies* de femmes, dont sa sœur fut la première supérieure. Déjà du temps de S. Jérôme il y en avait plusieurs en Italie; S. Ambroise en avait fondé un à Milan. Elles avaient leur supérieure propre. Cependant celle-ci avait habituellement à son côté un prêtre expérimenté comme conseiller et mandataire, de même que dans la règle l'évêque avait la surveillance supérieure de ces congrégations. Leurs règles étaient d'ordinaire rédigées par les abbés ou les évêques (telles les règles de S. Pacome, S. Basile, S. Augustin, S. Césaire, S. Cassien, S. Grégoire le Grand, etc.), ou bien elles adoptaient la règle d'un couvent déjà florissant. Outre les trois vœux, les nonnes n'avaient en général d'autre prescription à observer que le travail des mains et la prière, qu'elles faisaient, comme les moines, en commun, dans le chœur de

(1) *Voy.* ASCÈTES, ANACHORÈTES.

(1) *Voy.* ANTOINE (S.).
(2) *Voy.* CÉNOBITES.

leur oratoire; le dimanche seulement elles allaient à l'église la plus voisine. Au commencement du sixième siècle on leur permit de se bâtir des églises et d'y faire dire la messe. Les couvents de nonnes se multiplièrent bientôt comme ceux des hommes; ils adoptèrent la règle de S. Benoît, avec les modifications nécessitées par la différence des sexes (1).

Outre ces nonnes, on vit naître et prospérer, conformément à la règle de S. Augustin, des chanoinesses régulières, et, dans la suite, il y eut une foule d'ordres de femmes, la plupart du temps analogues aux ordres d'hommes et naissant avec eux (2).

Les religieuses qui dirigent les abbayes et les couvents se nomment *abbesses*, *prieures*, *supérieures*, et sont, comme les abbés et les prieurs des couvents d'hommes, tantôt élues par leurs religieuses, tantôt nommées par le chapitre général ou provincial de leur ordre. Elles sont consacrées par l'évêque (3). Le costume des nonnes est aussi une imitation de celui des moines, quant à l'étoffe et à la couleur. La vêture (4) et l'admission des novices sont faites par l'évêque, d'après un rite prescrit par le Pontifical. Après le noviciat (5) et une nouvelle épreuve elles prononcent les vœux perpétuels ou elles font profession (6). La clôture des nonnes est rigoureuse (7). Tous les couvents de religieuses, même exempts ou soumis directement au Saint-Siége, sont placés sous la surveillance de l'évêque diocésain en qualité de délégat pontifical. Les couvents seuls qui sont dirigés par des mandataires du chapitre général sont soumis à la surveillance du chapitre (1). L'évêque prépose à chaque couvent, outre le confesseur ordinaire, un confesseur extraordinaire, auquel les religieuses doivent se confesser deux ou trois fois par an. *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 10 eod.

PERMANEDER.

(1) *Voy.* BENOÎT (S.).
(2) *Voy.* ORDRES DE FEMMES.
(3) *Voy.* BÉNÉDICTION DES ABBÉS ET ABBESSES.
(4) *Voy.* VÊTURE.
(5) *Voy.* NOVICIAT.
(6) *Voy.* PROFESSION.
(7) *Voy.* COUVENT.

NONNI, *Decani*. On nommait ainsi, au moyen âge, de vieux moines qui étaient chargés d'un office dans un couvent. L'abbé avait le pouvoir de créer ces offices, qui étaient au nombre de trois : le prieur, *præpositus;* le doyen, *decanus*, ou grand-doyen, *magnus decanus*, et le cellérier, *cellarius* ou *cellerarius*.

Plus tard les plus jeunes religieux prirent l'habitude de nommer les vieux moines *nonni*, sans que cela eût de rapport avec leur charge ou leur office dans le couvent. Les anciennes conventuelles, dans les couvents de femmes, se nommaient aussi *nonnæ*. On ne se sert plus du nom de *nonnus* dans les monastères d'hommes, tandis que l'on appelle les religieuses, abstraction faite de leur âge, nonnes, *nonnæ*.

Cf. Pelliccia, *de Christiana Politia*, éd. Ritter, *ep.* 86, et Dufresne, *Glossar.*, *voce Nonnus et Nonna*.

NOPH (נֹף, Is., 19, 13; Jér., 2, 16; Ézéch., 30, 13, 16; Osée, 9, 6, מֹף). C'est Memphis (cophte, Méphi ou Memphi), ville de l'Égypte centrale. A dater de Psammétique ce fut la capitale de toute l'Égypte.

Elle était située au bord occidental du Nil, longeant une étroite vallée à travers les monts libyens. A mesure que Thèbes (2) tomba la ville de Memphis s'éleva, et elle finit par avoir, suivant Strabon, une plus grande étendue même

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 9, *de Reg. et mon.*
(2) *Voy.* NO.

que Thèbes (150 stades). Mais, à dater de la fondation d'Alexandrie, elle perdit sa splendeur, et, du temps de Strabon (1), un grand nombre de ses palais n'étaient plus que des ruines. Lorsque les Arabes conquirent l'Égypte, au septième siècle, ils établirent leur nouvelle capitale au Caire, au bord oriental du Nil, et plus au nord, et prirent, pour la bâtir, les pierres de Memphis, comme Ctésiphon et Séleucie furent construits avec les débris de Babylone.

A sept ou huit kilomètres sud et en face du vieux Caire, des amas de ruines qui s'élèvent entre Dschisch et Sakkara marquent la place de l'antique Memphis.

« J'ai parcouru les ruines merveilleuses de cette ancienne capitale de l'Égypte, dit Du Bois Aymé (2); elles sont immenses, mais ce ne sont que des débris et des tas de décombres. On n'y voit pas, comme dans la haute Égypte, des temples et des palais presque intacts; ici il n'y a pas une colonne debout; les obélisques, les colosses sont renversés; leurs morceaux sont dispersés, et les places publiques, les rues, les monuments n'ont pas laissé le moindre vestige de la place qu'ils occupaient. La plupart des monuments semblent avoir été en granit... mais ces riches matériaux furent peu à peu transportés à Alexandrie, pour embellir la nouvelle capitale. Ainsi ce qui semblait devoir assurer une perpétuelle durée aux temples et aux palais de Memphis devint la cause de leur destruction (3). »

Memphis est habituellement considéré comme le théâtre des récits bibliques concernant Abraham, Joseph et Moïse. « A la place où s'élèvent ces ruines et ces débris, dit Schubert (1), se trouvait la demeure de ces rois dont Abraham fut l'hôte, qui tirèrent Joseph de l'obscurité de sa prison pour l'associer à leur puissance, qui accordèrent asile et protection à Jacob fuyant avec ses enfants les horreurs de la famine. C'est là que coule ce fleuve majestueux qui porta dans ses joncs solitaires la corbeille d'où la fille de Pharaon tira celui qui devait être le rédempteur de son peuple. » Winer parle de même; mais il est tout à fait vraisemblable qu'ils ont tort tous deux.

Les miracles par lesquels Dieu donne à Moïse le pouvoir de délivrer son peuple se passent, comme le disent formellement les psaumes 71, 72, dans le territoire de Tanis (2) (Zoan, Samnah ou San, Égypte inférieure) (3). Le verset 45, ch. 10, de la Genèse : « Vous demeurerez dans la terre de Gessen et *vous serez près de moi*, » rend aussi probable la résidence de Joseph dans l'Égypte inférieure, sans parler de ce que l'histoire de Joseph tombe aux temps des Hycsos, qui, d'origine scythe, étaient venus d'Arabie et avaient conquis la basse Égypte. Quant à Abraham, nous n'avons aucun moyen de nous orienter; mais on voit que Tanis était depuis longtemps une ville considérable, suivant Nombr., 13, 23 : « Hébron avait été bâti sept ans avant Zoan (Tanis) en Égypte. » C'était dans le temple de Phta, à Memphis, qu'on adorait le dieu Apis, dont le culte devint si dangereux pour les Israélites.

Cf. Hengstenberg, *les Livres de Moïse et l'Égypte*, Berl., 1841, p. 39-59. Cf. aussi Gessen, Hébron, Égypte, Idolatrie, Veau d'or (culte du).

Schegg.

(1) Né vers 50 avant Jésus-Christ.

(2) *Descript. de l'Égypte*, VIII, p. 53.

(3) Cf. Schubert, *Voyage en Orient*, II, 176 sq.

(1) L. c., II, 180.

(2) « Coram patribus eorum fecit mirabilia in terra Ægypti, in campo Taneos. »

(3) Dans le petit delta au nord.

NORBERT (S.), *archevêque de Magdebourg et fondateur de l'ordre des Prémontrés*, naquit, entre 1080 et 1085, à Xanthes, dans le duché de Clèves, d'une noble famille.

Dans sa jeunesse, sa fortune, sa complaisance, son humeur gaie, sa parole facile, son instruction le rendirent l'objet de la bienveillance générale. Cependant, ses parents lui ayant fait embrasser l'état ecclésiastique, il devint sous-diacre et chanoine dans sa ville natale, sans tenir grand compte du sérieux qu'aurait exigé de lui ce saint état, et passa au milieu des plaisirs et des distractions de la jeunesse le temps durant lequel il servit à la cour de Frédéric, archevêque de Cologne, et de l'empereur Henri V. Mais ayant été un jour surpris par un orage, pendant une de ses parties de plaisir, et étant tombé à terre, assourdi par la foudre qui avait éclaté à côté de lui, ses dispositions intérieures se transformèrent subitement et l'esprit de Dieu s'empara de lui. Il se revêtit d'un cilice, se retira dans le couvent de S. Sigebert, près de Cologne, s'y adonna à l'étude de l'Écriture sainte, sous la direction du pieux abbé Conon, plus tard évêque de Ratisbonne, et se prépara saintement à recevoir le diaconat et la prêtrise, devant lesquels il avait toujours reculé avant sa conversion. En allant à l'ordination il échangea les habits somptueux qu'il avait l'habitude de porter contre une pauvre tunique de peau de mouton.

L'archevêque de Cologne l'ayant, à sa demande, ordonné diacre et prêtre le même jour, il se prépara, dans le couvent de S. Sigebert, à dire dignement sa première messe, qu'il célébra dans sa ville natale, où il avait un canonicat, et prêcha, à cette occasion, un sermon qui avait pour but d'engager ses collègues à une sérieuse réforme. Le lendemain il parla plus vivement encore sur ce sujet, dans une réunion du chapitre, et il continua ainsi très longtemps, sans rien obtenir que la haine et les outrages des jeunes chanoines, qui allèrent jusqu'à soudoyer contre lui un clerc mal famé.

Norbert s'adonna plus que jamais à la prière, aux veilles et aux jeûnes, et trouvait une large compensation à toutes ses peines dans la célébration du saint Sacrifice. Un jour qu'il disait la messe, une grosse araignée tomba dans le calice après la consécration; Norbert, craignant de profaner le précieux sang, avala l'insecte immonde, qui toutefois le fit tousser, et qu'il rendit en éternuant violemment. Norbert prêchait souvent, sans se laisser intimider par les contradictions. Seulement, de temps à autre, il se retirait dans la solitude pour s'y recueillir et reprendre des forces.

Norbert, dont les prédications faisaient grand bruit, fut cité devant un synode, qui se tint en 1118 à Fritzlar sous la présidence du légat du Pape, Conon, pour s'y défendre contre diverses plaintes formulées par des évêques, des abbés et d'autres personnes. On l'accusait de prêcher sans mission, de faire de rudes sorties contre les prélats, comme s'il était leur prince et leur supérieur, de porter l'habit monastique sans être moine, et d'avoir, contrairement aux coutumes du pays et des nobles, abandonné le costume traditionnel des membres du chapitre.

Norbert n'eut pas de peine à se justifier, et, quoiqu'il ne convainquît pas tous les membres du synode, il gagna assez l'opinion pour que l'on ne décidât rien contre lui. Cependant, voyant qu'il avait trop d'ennemis, il résigna entre les mains de l'archevêque de Cologne tous ses bénéfices, vendit tous ses biens, en distribua le montant aux pauvres, et partit, vêtu en pèlerin et les pieds nus, pour se rendre à Saint-Gilles, en Languedoc, où il rencontra le Pape Gélase II. Ce pontife tâ-

cha en vain de retenir le saint pèlerin à son service. Il finit par céder aux désirs de Norbert, lui donna plein pouvoir de prêcher partout où il le voudrait, et le déclara affranchi de l'irrégularité dans laquelle il craignait d'être tombé en recevant le diaconat et le sacerdoce le même jour. Au milieu de l'hiver le plus rude, Norbert alla, nu-pieds, jeûnant et prêchant sur sa route, de Saint-Gilles à Valenciennes, où la mort lui enleva trois disciples qui s'étaient associés à lui, mais dont la perte fut compensée par l'amitié de Hugo, un des clercs de Burkhard, évêque de Cambrai, qui se trouvait alors à Valenciennes. Puissamment secondé par ce pieux collaborateur, Norbert continua à prêcher la parole de Dieu avec un zèle et un succès de jour en jour croissants. Lorsqu'il approchait des villages ou des châteaux, les bergers quittaient leurs troupeaux et couraient annoncer son arrivée. Dès qu'il entrait dans un bourg on sonnait les cloches, chacun se précipitait à l'église, assistait à la messe et au sermon qu'il prêchait ensuite. Au sortir de l'Église il parlait à chacun de ses affaires, de l'état de sa conscience, de la nécessité de faire pénitence, de s'approcher du tribunal de la confession, des obligations du mariage, des devoirs de chaque état. Vers le soir la foule le reconduisait dans sa demeure, et c'était à qui aurait l'honneur de recevoir sous son toit l'envoyé de Dieu, aussi désintéressé que riche de grâces célestes. Il aimait à se loger, non pas précisément dans les presbytères ou les couvents, mais au milieu de la ville, ou au château, afin d'être plus accessible et de pouvoir parler plus facilement à chacun. Il prenait son modeste repas du soir assis à terre, ses genoux lui servant de table. Quand il était invité par des évêques ou des abbés, il se rangeait parmi les convives. De nombreuses conversions constataient le succès de sa parole; il avait surtout le don de réconcilier les esprits divisés par la haine ou les intérêts.

En 1119 il se présenta à Reims, au Pape Calixte II, qui avait réuni un concile dans cette ville. Les évêques, les abbés et le Pape l'accueillirent avec joie, et le souverain Pontife confirma les pouvoirs que Gélase II lui avait donnés de prêcher partout, ce que Norbert demandait surtout pour être garanti contre ceux qui voulaient rendre sa doctrine suspecte, à cause de l'austérité de sa vie. En même temps le Pape le recommanda à Barthélemy, évêque de Laon, qui eut recours à son zèle pour introduire quelques réformes parmi les chanoines de Saint-Martin de Laon, mais ne réussit pas à vaincre leur mauvais vouloir. L'évêque, qui désirait voir Norbert s'établir dans son diocèse, offrit de lui bâtir un couvent dans tel lieu qu'il indiquerait. Norbert choisit une vallée solitaire nommée Prémontré (1) (*Præmonstratum*, *pratum monstratum*), dans la forêt de Coucy. Là s'éleva, en 1120, la première abbaye de l'*ordre des Prémontrés* ou *des Norbertins*, c'est-à-dire des chanoines réguliers de Saint-Augustin, qui avaient pour mission d'associer le ministère pastoral et la prédication aux obligations des chanoines et des moines.

Norbert ayant conquis dans ses missions et par ses prédications plusieurs disciples remarquables, qui entrèrent à Prémontré, leur fit faire profession le jour de Noël 1121, et bientôt après il bâtit, à la place de la pauvre et insuffisante chapelle qui existait à son arrivée, une belle église.

Une grande austérité distinguait les membres de l'ordre nouveau. Leur vêtement de laine blanche devait leur rappeler qu'ils étaient les représentants

(1) A 15 kil. O. de Laon (Aisne).

des anges sur la terre; ils changeaient leur costume contre une robe de lin pendant l'office et pour l'administration des sacrements, par mesure de propreté et par égard pour les choses saintes. Norbert leur recommanda surtout trois choses : *Circa altare et divina mysteria munditiam; excessuum et negligentiarum in capitulo et ubique emendationem; pauperum curam et hospitalitatem.*

Les disciples, avides des enseignements de Norbert, répondirent en tout aux ordres de leur maître. Leur obéissance était telle qu'ils étaient toujours prêts à aller partout, même à la mort, s'il le leur ordonnait. Leur humilité s'alliait à la vraie grandeur. Rien n'égalait leur amour de la pauvreté. Ils observaient scrupuleusement la loi du silence, qu'ils n'auraient pas violé même au milieu d'une foule épaisse et bruyante. Au moindre signe de leur maître, sans s'inquiéter de tous ceux qui les entouraient, ils se jetaient à genoux pour s'excuser, car Norbert ne leur passait pas un mot amer, pas une mine fâcheuse à l'égard du prochain.

Une société qui répondait si bien aux besoins du temps devait se propager rapidement. Norbert d'ailleurs allait prêchant la réforme des mœurs en France, en Allemagne, partout où l'appelaient le clergé, les villes et les grands. Aussi l'ordre des Prémontrés se peupla bientôt de membres provenant de toutes les nations : c'était Godefroi, comte de Cappenberg (1), qui prenait l'habit; c'était Théobald, comte de Champagne, qui se présentait, et qui offrait toute sa fortune, après avoir passé sa vie à faire un bien immense aux églises, aux couvents, aux pauvres. Toutefois Norbert ne consentit point à son admission, et lui conseilla même de se marier pour continuer l'œuvre de Dieu qu'il avait si saintement commencée dans le monde.

(1) *Voir* Boll., ad 13 Jan.

Norbert se rendit à Rome pour demander au Pape Honorius II l'approbation de son ordre. Il fut accueilli avec une grande bienveillance et obtint la faveur qu'il réclamait. La bulle de confirmation, qui date du XIII cal. Martii 1126, cite déjà, comme abbayes de Prémontrés existantes, celle de Prémontré d'abord; puis celles de Laon; Viviers, dans le diocèse de Soissons; Floreff, dans le diocèse de Liége; Cappenberg, en Westphalie; Elostadt, dans le diocèse de Mayence; Saint-Annalis, dans celui de Metz; Saint-Michel, à Anvers. Bientôt à ces huit premières fondations s'en ajoutèrent un grand nombre de nouvelles; Hériman, abbé de Saint-Martin de Tournay, qui écrivit en 1141, nomme déjà cent couvents du nouvel ordre; Laurent de Liége, qui rédigea vers la même époque son *Histoire de l'évêché de Verdun*, parle de soixante-dix abbayes de Prémontrés, et le célèbre Anselme, évêque de Havelberg († 1159) (1), remarque qu'il y a à peine une province en Occident où les Prémontrés ne se soient établis, et qu'ils ont même des maisons en Orient (en Palestine et en Syrie) (2).

Norbert étendit sa fondation aux femmes, et, malgré la sévérité de son ordre, les femmes montrèrent encore plus de zèle et d'empressement que les hommes à embrasser sa règle. Du vivant même du fondateur, dit-on, plus de dix mille femmes et jeunes filles des familles les plus distinguées et des conditions les plus riches entrèrent dans son institut.

Dans l'origine les religieuses demeuraient dans le même lieu que les

(1) *Voy.* ANSELME DE HAVELBERG.

(2) *Voir* Bolland., *Comm. præv. ad S. Norb.*, §§ IV et V.

Pères, séparées par un mur et une sévère clôture; il n'y avait de commun que l'église, où elles priaient en silence; mais, en 1138, le chapitre général de Premontré décida que les couvents des femmes seraient complétement séparés de ceux des hommes.

S. Bernard (1) fut un des protecteurs de l'ordre des Prémontrés et un des amis de Norbert, tandis qu'Abélard les poursuivait tous deux de ses moqueries, et les raillait d'avoir prétendu ressusciter, l'un, la vie des chanoines réguliers, l'autre, celle des moines: *quorum alter regularium canonicorum vitam, alter monachorum, se resuscitasse gloriatur.*

Au commencement du douzième siècle, un visionnaire fanatique de la pire espèce, nommé Tanchelin (Tanchelm), se mit à répandre les erreurs les plus dangereuses dans l'île de Zélande, d'où il les propagea dans les diocèses d'Utrecht et de Cambrai. Il commença très-doucement, et se servit surtout des femmes, qu'il endoctrinait, pour faire de la propagande parmi les hommes. Puis il se mit à prêcher en plein champ, s'entourant d'une troupe armée, et se faisant écouter par le peuple ignorant comme un ange de Dieu. « Les églises, disait-il, sont des maisons prostituées; les prêtres ne consacrent pas le corps du Christ; les sacrements qu'ils distribuent n'ont rien de sacré; le peuple ne doit ni communier de leurs mains, ni leur payer la dîme; moi seul, Tanchelin, avec mes partisans, nous constituons l'Église; car je suis Dieu, comme le Christ, puisque je porte en moi la plénitude du Saint-Esprit. »

Abélard rapporte que Tanchelin se fit même dédier un temple. Il était, en effet, tellement adoré de ses aveugles partisans qu'on considérait son bain comme une eau consacrée. Un jour, ayant besoin d'argent, il fit apporter, en présence du peuple, une image de la sainte Vierge, toucha la main de la sainte figure en prononçant la formule du mariage, se déclara uni à Marie, et demanda à tous les assistants de contribuer aux frais de ses noces par leurs offrandes. Ces détails, extraits de la lettre du clergé d'Utrecht à Frédéric I[er], archevêque de Cologne, sur les menées de Tanchelin, sont d'accord avec le récit du biographe de S. Norbert sur cet hérétique et ses intrigues dans la ville d'Anvers, déjà alors grande et populeuse. Elle n'avait cependant qu'un curé, qui était un homme très-immoral, et qui, par conséquent, laissait beau jeu à Tanchelin. Celui-ci faisait accroire au peuple qu'il était urgent de rejeter la hiérarchie ecclésiastique et les sacrements. Quand Tanchelin montait en chaire il apparaissait dans une pompe royale, revêtu d'or et de pourpre, entouré de trois mille sbires qui portaient devant lui son épée et son étendard et empêchaient toute espèce de résistance. Il tenait table ouverte; ses propos étaient doux et flatteurs; il fascina tellement les esprits qu'il en vint à abuser ouvertement des femmes en présence de leurs maris, des filles en face de leurs mères, sous prétexte d'un commerce purement spirituel, et que celles qui n'étaient point sacrifiées à sa sensualité se considéraient comme déshonorées. Tanchelin, après avoir répandu en divers lieux ses infâmes doctrines, alla à Rome; à son retour il fut arrêté à Cologne, en 1112. Cependant il s'esquiva, revint sur l'ancien théâtre de son activité, et finit par être tué par un prêtre.

L'évêque de Cambrai avait associé douze ecclésiastiques au prêtre chargé de la cure de Saint-Michel d'Anvers,

(1) *Voy.* BERNARD (S.).

pour s'opposer à Tanchelin, et, malgré leurs efforts, le parti de cet hérésiarque subsista dans cette ville, même après sa mort.

Alors l'évêque de Cambrai et le clergé d'Anvers appelèrent à leur aide S. Norbert et ses compagnons, et remirent l'église de S. Michel entre leurs mains. Norbert parvint avec ses dignes collaborateurs à extirper l'hérésie. Il s'y prit avec une extrême douceur. « Ne vous étonnez pas, n'ayez pas peur, mes frères, disait-il aux habitants d'Anvers; vous n'avez erré que par ignorance, vous avez pris le mensonge pour la vérité, parce qu'on ne vous avait point enseigné la vraie doctrine. » La douceur, les bonnes œuvres, les paroles inspirées du saint firent la plus salutaire impression; hommes et femmes se convertirent et rapportèrent les saintes hosties que depuis dix, quinze ans et plus, ils avaient cachées dans des caisses et des trous.

Cette œuvre achevée, Norbert se rendit, à l'occasion du mariage du comte Théobald de Champagne, en Allemagne, et arriva à Spire au moment où le roi Lothaire II y présidait une diète. Norbert, répondant à la prière des grands et du clergé de Saxe, monta en chaire et fut obligé de prendre part à l'élection de l'archevêque de Magdebourg, dont le siége était vacant. Or ce fut précisément Norbert qui, bien contre son gré et son attente, fut élu, et le choix fut immédiatement approuvé par le roi Lothaire et le cardinal-légat Gérard (plus tard le Pape Lucius II). Norbert entra dans sa ville archiépiscopale pieds nus, vêtu pauvrement (1). Au moment où il arriva au palais archiépiscopal, le concierge, qui ne le reconnut pas, ne voulut pas le laisser entrer. Tout à coup, épouvanté en s'apercevant de son erreur, il voulut fuir; mais le saint le retint et lui dit en souriant: « Ne t'enfuis pas, mon frère; tu me connais mieux que tous ceux qui malgré ma pauvreté et ma bassesse m'ont forcé d'habiter ce magnifique palais. » Le nouvel archevêque administra si bien que les domaines que le népotisme de ses prédécesseurs avait enlevés à l'Église de Magdebourg lui furent peu à peu restitués. Il continuait d'ailleurs à prêcher; il faisait strictement observer la loi du célibat et punissait les prêtres débauchés. Il introduisit les Prémontrés et d'autres ordres religieux à Magdebourg, dans toute la Saxe et parmi les Slaves. Mais toutes ces réformes ne plaisaient guère à ceux qui étaient habitués à un relâchement traditionnel, et notamment au clergé de la cathédrale, qui prétendait que cet étranger ne tenait pas compte des priviléges et des traditions de l'Église de Magdebourg et ne voulait que la rabaisser par ses innovations. Dans le fait, les chanoines de la cathédrale craignaient d'être obligés de devenir pauvres comme les Prémontrés ou de devenir Prémontrés eux-mêmes. Ils allèrent si loin dans leur hostilité qu'ils soudoyèrent un assassin qui devait tuer l'archevêque, le jeudi saint, pendant qu'il entendait à confesse; mais Norbert, averti d'en haut, découvrit le complot, et il fut établi que ceux qui étaient ses conseillers dans les affaires les plus importantes et les plus secrètes du diocèse, avaient pris part à la conjuration. Il y eut diverses tentatives de meurtre de ce genre; en plusieurs circonstances le peuple fut par toutes sortes de mensonges et de calomnies soulevé contre son pasteur, qui montra chaque fois une héroïque intrépidité et un saint empressement pour le martyre, n'ayant d'inquiétude que pour la vie des autres et de souci que celui de pardonner à ses ennemis.

En 1130 il assista au concile tenu par le Pape à Reims, où il fit renouve-

(1) *Voy.* MAGDEBOURG.

ler les anciens priviléges de son Église; il obtint en même temps l'autorisation d'introduire l'ordre des Prémontrés dans sa cathédrale. En 1132 il accompagna en Italie le roi Lothaire, auprès duquel il jouissait d'un grand crédit; il eut le bonheur d'assister à la restauration d'Innocent II et au couronnement de l'empereur Lothaire. A son retour d'Italie il tomba malade et mourut le 6 juin 1134. Le Pape Grégoire XIII le mit en 1582 au nombre des saints, et l'empereur Ferdinand II fit transférer son corps, en 1627, à Prague. Norbert avait pris ses mesures pour qu'après son élévation au siége archiépiscopal son disciple Hugo fût élu abbé de Prémontré et général de l'ordre. Dans la suite les Papes Grégoire IX, Innocent IV, Nicolas IV, Eugène IV, Pie II, Grégoire XIII, Paul V, décrétèrent ou approuvèrent diverses réformes et différents adoucissements apportés à la règle de l'ordre. Par suite de ces réformes et des bouleversements des temps modernes, l'ordre des Prémontrés n'a plus qu'un petit nombre de maisons.

Cf. Bolland., *Vita S. Noberti*, ad 6 jun.; Fehr, *Histoire des Ordres mon.;* Paige, *Bibl. Præmonstr. et ord. Præm. Annal.*

SCHRÖDL.

NORIS (HENRI), cardinal, d'une famille originaire d'Irlande, naquit en 1631 à Vérone. Son père, Alexandre Noris, qui s'était occupé d'histoire, lui donna une éducation très-soignée et le fit étudier chez les Jésuites de Rimini. Le jeune homme montra de bonne heure un grand goût pour l'étude des Pères, surtout de S. Augustin, et ce fut ce qui le détermina à entrer dans l'ordre des Ermites augustins. Son aptitude pour la science ayant porté son nom aux oreilles du général de l'ordre, celui-ci le fit venir à Rome. Noris fut chargé de l'enseignement dans son couvent et dans plusieurs autres maisons de l'ordre. Ses succès déterminèrent le grand-duc de Toscane à le nommer son théologien, et à lui confier, en 1674, la chaire d'histoire ecclésiastique à l'université de Pise, en même temps que Clément X le nomma qualificateur du Saint-Office, à Rome. En 1692 Innocent XII le nomma bibliothécaire du Vatican, et en 1695 il le créa cardinal. Peu de temps auparavant il avait été nommé consulteur de l'Inquisition, et en 1697 il fut chargé de travailler à l'amélioration du calendrier. C'était un travail de longue haleine. Mais le cardinal fut bientôt atteint d'une hydropisie à laquelle il succomba, en 1704, à l'âge de 73 ans. La science déplora la perte d'un homme dont l'intelligence était aussi vive que sa mémoire était prodigieuse.

Le premier résultat de ses travaux fut son *Historia Pelagiana*, imprimée à Florence, 1673. Elle fut vivement attaquée par une foule d'écrits auxquels il répondit. La controverse s'enflamma au point qu'elle fut portée au tribunal de l'Inquisition. L'ouvrage de Noris sortit intact de l'épreuve. Malgré ce jugement favorable, longtemps après, en 1747, le grand-inquisiteur d'Espagne mit l'ouvrage en question à l'index des livres prohibés. Benoît XIV s'en plaignit, en 1748, dans une lettre adressée au grand-inquisiteur, qui n'y eut pas égard; son successeur, mieux avisé, annula le décret de l'Inquisition, en 1758. Nous citerons, comme dignes d'une mention spéciale, outre l'*Histoire du Pélagianisme* mentionnée plus haut :

1. *Dissertatio historica de synodo quinta œcumenica.*
2. *Vindiciæ Augustinianæ.*
3. *Dissertatio de uno ex Trinitate in carne passo.*
4. *Apologia monachorum Scythiæ ab Anonymi scrupulis vindicata.*

5. *Anonymi scrupuli, circa veteres Semipelagianorum sectatores, evulsi et eradicati.*

6. *Responsio ad appendicem auctoris Scrupulorum.*

7. *Responsiones tres*, etc.

8. *Somnia Francisci Macedo*, etc.

9. *Epochæ Syro-Macedonum.*

10. *De duobus nummis Diocletiani t Licinii diss. duplex.*

11. *Parænesis ad Patrem Harduinum.* Le cardinal Noris avait déjà antérieurement critiqué, dans ses ouvrages, les extravagances de ce Jésuite; mais il le fit, dans cet écrit, d'une manière toute spéciale et très-vive, car le cardinal aimait la polémique, et ne traitait pas avec grand respect ses adversaires les plus honorables quand ils ne lui rendaient pas l'hommage qu'il croyait dû à son savoir.

12. *Cœnotaphia Pisano Caii et Lucii Cæsarum.*

Une édition, publiée en 1702 à Louvain, de l'*Histoire du Pélagianisme*, contient en outre plusieurs dissertations historiques. Il a paru une édition complète des œuvres du cardinal à Vérone, en 5 vol. in-fol., de 1729 à 1732. On ne peut nier que Noris a une tendance vers les opinions extrêmes, et la vivacité avec laquelle il se défend n'est pas toujours une preuve de la bonté des raisons sur lesquelles il s'appuie.

DUX.

NORMANDS (CONVERSION DES). Ce fut le roi *Hacon* ou *Haquin le Bon* qui, vers le milieu du dixième siècle, chercha à convertir à la foi chrétienne les Normands proprement dits, c'est-à-dire les *Norwégiens*. Haquin, qui avait reçu en Angleterre, à la cour du roi Athelstan, une éducation religieuse, n'avait pu, lorsqu'il était venu en Norwége, laisser soupçonner d'abord le désir qu'il avait de convertir son peuple à l'Évangile. Il s'était contenté d'agir peu à peu sur ceux qui l'entouraient. Il avait attiré quelques prêtres anglais en Norwége et fait bâtir quelques églises. Enfin, vers 940, il essaya d'engager le peuple, qu'il avait réuni dans une assemblée, à adopter l'Évangile et à célébrer avec lui les dimanches et jours de fêtes. Mais sa proposition, loin de trouver un accueil favorable, suscita une vive opposition contre le Christianisme, et il fut obligé de rassurer son peuple en mangeant lui-même de la chair de cheval et en prenant des boissons offertes aux idoles. Blessé mortellement dans une bataille, en 960, il exprima, en mourant, le repentir qu'il ressentait de la faiblesse qu'il avait eue, et déclara qu'il ne méritait pas qu'on portât son corps en Angleterre pour y être enseveli en terre sainte, comme le lui offraient quelques-uns de ses amis.

Le roi *Harald*, qui se rendit maître de la Norwége en 967, chercha à imposer par des moyens violents le Christianisme au pays; mais *Haquin Yarl* († 995) renversa de nouveau toutes les fondations chrétiennes, rétablit partout le culte païen, et sacrifia son propre fils aux idoles.

Après sa chute le trône des Normands fut occupé par *Olaf* ou *Olof Trygweson*, dont le règne fut remarquable par la conversion de la moitié des Normands. Il avait, durant ses expéditions militaires, appris à connaître et à apprécier les avantages de la religion chrétienne, et avait été protégé, dans plusieurs rencontres dangereuses, par l'image du Crucifié qu'il portait sur son bouclier. Il voulut faire jouir son peuple de la grâce qu'il avait connue, travailla avec une infatigable ardeur à l'introduction de l'Évangile, employa à cette fin tous les moyens, l'instruction, la persuasion, les présents, les menaces, et sévit même, en certains cas, d'une manière violente, contre ceux qui

lui résistaient. Toutefois le paganisme compta peu de martyrs. Les prêtres qui secondèrent le plus efficacement son zèle dans cette œuvre furent *Thangbrand* et *Gotebald*. Olaf trouva la mort en l'an 1000, dans une guerre contre les Danois et les Suédois réunis.

Olaf le Saint acheva la conversion de la Norwége. Il arriva d'Angleterre en 1017, accompagné par des évêques et des prêtres anglais, dont les principaux étaient *Sigfrid*, *Grimkil*, *Rodolphe* et *Bernard*. *Unwan*, archevêque de Brême, que le Pape avait nommé métropolitain de la Norwége, envoya aussi de très-savants prêtres allemands.

A l'aide de tous ces missionnaires le saint roi acheva la conversion des Normands, parcourut le pays pour régler par lui-même tout ce qui était nécessaire à son pieux dessein, chassa et poursuivit les magiciens et les sorciers, dont la Norwége fourmillait, frappa de peines sévères les apostats et les païens opiniâtres, fit prêter serment à un code chrétien rédigé par l'évêque Grimkil, institua des écoles, bâtit à Drontheim une église dédiée à S. Clément, qui devint le chef-d'œuvre de l'architecture du Nord, renversa les temples païens et leurs idoles, entre autres un buste colossal, incrusté d'or et d'argent, du dieu Thor, dont les débris laissèrent échapper une masse de souris, de rats et de crapauds, lesquels contribuèrent à désillusionner beaucoup de Norwégiens. La haine des païens, qu'Olaf avait excitée contre lui par la sévérité qu'il avait déployée à l'égard du paganisme et par son zèle religieux, facilita la conquête de la Norwége à *Canut*, roi de Danemark et d'Angleterre. Olaf fut chassé; mais il revint et se prépara à une lutte nouvelle, pour laquelle il n'admit que des Chrétiens dans son armée. Ces Chrétiens portaient le signe de la croix sur leur bouclier et leur casque, et avaient pour mot d'ordre : « En avant, en avant, soldats du Christ, de la croix et du roi ! » Le 29 juillet 1033, Olaf succomba dans une bataille. Heureusement le Christianisme, qu'il avait implanté dans le pays, y subsista et y prospéra. Les Normands convertis à la foi le vénérèrent comme un saint martyr ; bientôt de tout le Nord on arriva en pèlerinage à son tombeau de Drontheim, et l'anniversaire de sa mort devint un jour de grande solennité pour les peuples septentrionaux.

Adam, de Brême (1), fait l'éloge des Normands nouvellement convertis. « Élevés dans de meilleures écoles, dit-il, après avoir embrassé l'Évangile, ils apprirent à aimer la paix et la vérité, à se contenter de leur pauvreté; ils reconnurent le Christ dans la simplicité de leur cœur ; ils se signalent parmi tous les hommes par leur modération, par leur profond respect pour l'Église et le clergé (qui, à défaut de dîme, se fait payer cher l'administration des choses saintes) ; en un mot, ils sont tout dévoués au Christianisme. Seulement, au nord, on pratique encore la magie. » Peu à peu, quelques évêques ayant établi leur résidence dans les grandes villes, sans avoir encore de diocèses déterminés, il se forma quatre diocèses : l'archevêché de Drontheim (Nidaras), et les évêchés de Bergen, Hammer et Stavanger (2).

On connaît les expéditions des pirates normands et danois, qui devinrent si

(1) *Descript. insul.*, dans Pertz, *Script.*, VII (IX), p. 381.

(2) Voir *Torfæi Hist. Norveg.; Adami Brem. Gest. Hammab. Eccles.*, dans Pertz, *Script.*, VII (IX); Boll. ad 29 Jul., in *Vita S. Olavi; Hist. S. Sigifridi*, dans Fant, *Script. rer. Suec. medii ævi*, t. II; Munter, *Hist. ecclés. du Danemark et de la Norwége*, Leipz., 1825; Dœllinger, *Manuel de l'Histoire de l'Église*, t. I; Néander, *Histoire de l'Église*, t. IV.

fréquentes au neuvième siècle. L'Allemagne, la France et les îles Britanniques furent dévastées ; partout les églises et les couvents furent pillés et ruinés, les prêtres et les moines massacrés de la façon la plus cruelle. Ces invasions eurent les conséquences les plus déplorables pour les mœurs et la religion dans les provinces envahies, qui furent tellement mises à l'épreuve par ces hordes barbares que les fidèles retombèrent dans leur ancienne barbarie, que le clergé secoua toute discipline, oublia l'étude, laissa tomber la vie monastique ou n'en conserva guère que le nom. Cependant les barbares qui s'étaient établis dans des pays déjà chrétiens à leur arrivée se soumirent peu à peu à la loi chrétienne. Le valeureux *Alfred le Grand*, roi d'Angleterre (1), lutta si heureusement contre les envahisseurs qu'ils n'eurent finalement d'autre ressource que d'abandonner l'île ou de se soumettre au vainqueur. Ces nouveaux vassaux se mêlèrent aux indigènes, se firent baptiser, tout en demeurant longtemps encore païens dans leurs mœurs et leurs idées, et exercèrent une fâcheuse influence sur les naturels. Ce fut surtout le roi *Canut le Grand* (2), qui contribua efficacement à la conversion des Normands établis en Angleterre. Les Normands, qui avaient fondé le royaume d'Ostmanie, à Dublin, après avoir exercé en Irlande leurs pillages et leurs dévastations habituelles, et avoir détruit un grand nombre d'établissements religieux florissants, devinrent Chrétiens au dixième et au onzième siècle, et eurent en 1040, à Dublin, leur premier évêque, nommé *Donat*. Le second évêque de Dublin, *Patrice*, fit, en 1074, de l'évêché de Dublin une Église suffragante de Cantorbéry, quoique jusqu'alors aucune Église d'Irlande n'eût été subordonnée à la métropole d'Angleterre. Il semble résulter de là que les Normands et les Danois ne soumirent leur Église à celle de Cantorbéry que par suite de leur attachement national aux Normands, désormais prédominants en Angleterre (1).

(1) *Voy.* Alfred le Grand.
(2) *Voy.* Canut le Grand.

En France, les Normands, suivant les tristes prévisions de Charlemagne, causèrent des ruines effroyables dans les trente dernières années du neuvième siècle et dans les dix premières du dixième. *Rollon*, Hrolf ou Raoul, leur puissant chef, remplit la France de terreur. Charles le Simple, se voyant dans l'impossibilité d'arrêter ces dévastations, envoya, en 911, des députés à Rollon pour lui proposer, s'il voulait devenir Chrétien et faire la paix, une partie de son royaume et la main de sa fille Gisèle.

Rollon accepta l'offre. Il se rendit, en 918, à une entrevue avec le roi Charles, le duc Robert de France et l'archevêque Franco, de Rouen, à Saint-Clair-sur-Epte, y reçut les domaines qu'il ambitionnait, c'est-à-dire le pays qui s'étendait de l'Epte à la mer, et, en outre, la Bretagne, et se fit baptiser de la main de l'archevêque de Rouen; le duc Robert devint le parrain de Rollon, qui prit son nom. Un grand nombre de Normands reçut en même temps le Baptême. Durant la première semaine, tandis qu'il portait encore les vêtements blancs des néophytes, Robert signala chaque journée par une donation aux sept églises que l'archevêque avait dû lui désigner. Ayant déposé l'aube le huitième jour, il partagea le pays, qui dès lors fut appelé la Normandie, entre ses compagnons et épousa la fille du roi Charles. Sous son règne vigoureux, paisible et sûr, les

(1) *Voir* Dœllinger, *Manuel de l'Histoire de l'Église*, t. II, p. I, § 83.

traces des anciennes dévastations disparurent promptement. Il augmenta la population de sa province en y appelant de nouveaux colons de la Scandinavie et des Français qu'attirait sa bonne administration; il rétablit les églises dévastées, et fonda, par sa législation et sa sévère justice, un ordre tel que personne ne songeait plus à piller ni à voler, et que la Normandie fut bientôt une des provinces les mieux cultivées du royaume. Ainsi l'établissement des Normands en France mit un terme à leurs dévastations, exerça une grande influence sur les populations de la France septentrionale, et surtout sur l'Église, quoique d'une manière moins prépondérante qu'en Angleterre. Les colons du Nord, qui répondirent à l'appel de Rollon et vinrent s'établir en France, adoptèrent également le Christianisme; ceux qui s'y refusèrent durent se retirer ailleurs. Quant aux Normands de Naples et de Sicile, nous renvoyons aux articles NAPLES, MONARCHIE SICILIENNE, MONT-CASSIN.

Cf. Lappenberg, *Hist. d'Angleterre*, t. I, *Introd.*, et t. II, *Supplément*, où il est question des auteurs et des sources de l'antique histoire des Normands; Pertz, *Script.*, IV (VI), qui a extrait quelques fragments de Dudon, *Historia Normannorum*, et l'article SUÈDE.

SCHRÖDL.

NORWÉGE. *Voyez* NORMANDS et SUÈDE.

NOTAIRE. *Voyez* INSTRUMENTUM.

NOTHA. *Voyez* CANON.

NOTHBURGA (STE) naquit de parents pieux, en 1265, à Rottenbourg, dans le Tyrol. Elle fut pendant sa jeunesse la joie et l'ornement de sa famille par ses mœurs douces, calmes, aimables, et par ses habitudes bienfaisantes. A l'âge de dix-huit ans elle entra au service du comte Henri et de sa pieuse femme, Gutta, au château de Rottenbourg. Sa charité ingénieuse et dévouée, sa patience infatigable y furent mises à de rudes épreuves. Le comte et sa femme moururent rapidement l'un après l'autre. Leur fils, Henri, leur succéda, et sa femme, Odèle, d'un caractère dur et avare, prit en haine l'active et généreuse Nothburga et la fit chasser du château. Elle alla se mettre au service d'un paysan d'Èben, non loin du château. Au bout de quelque temps la comtesse Odèle tomba dangereusement malade, et Nothburga vint rendre visite à son ancienne et altière maîtresse, alors abattue par la douleur. La servante parvint à faire accepter la mort à la comtesse, qui décéda dans des sentiments de sincère pénitence.

Nothburga, ayant repris son service à Èben, associa à la fidélité la plus active envers son maître temporel le dévouement le plus tendre et le plus zélé envers son Maître divin. Cependant le comte Henri, qui avait eu des procès et des guerres à soutenir, était accablé par le malheur. Mûri par l'adversité et reconnaissant l'injustice qu'il avait jadis commise à l'égard de Nothburga, il la supplia de revenir au château, afin d'y ramener la paix et la bénédiction. Elle y consentit. Henri se maria bientôt après avec Marguerite de Hoheneck, et vit croître et prospérer sa famille sous les auspices de la sainte servante du Seigneur.

Nothburga mourut en 1313; son corps fut déposé dans la petite église de Saint-Rupert, à Èben, et bientôt le culte de la sainte se répandit dans le pays, à la suite de nombreux miracles opérés sur sa tombe. En 1718 ses ossements furent relevés; on bâtit une belle église sur le lieu de sa sépulture, et ses précieuses reliques furent placées sur le maître-autel dans de précieux vêtements et une riche

châsse. On fait mémoire de la sainte le 14 septembre.

Cf. Radérus, *Bavaria sancta*, 1704, III, 157 sq. Cf. II, 39; *Acta Sanct.*, t. IV, 14 septembre, f. 709-768; Butler, *Vies des Pères*, t. XX.

NOTKER (S.), *Balbulus*, le poëte de Saint-Gall. « Louons, dit l'Ecclésiastique (1), ces hommes pleins de gloire qui sont nos pères et dont nous sommes la race, qui ont donné au peuple des paroles de sagesse et de sainteté, qui ont recherché par leur habileté l'art des accords de la musique et nous ont laissé les cantiques de l'Écriture à la louange de Dieu. » Ces paroles s'appliquent parfaitement à S. Notker, poëte de Saint-Gall. A l'est du Hörnliberg, dans la charmante plaine de Kibourg, que terminent de nombreuses collines, semblables dans leurs mouvements aux flots pressés de la mer, dans le canton actuel de Zurich-Elg (autrefois Heiligau, d'où Helg-Elg, plus tard Elg), se trouve un village qui, il y a mille ans, était un château où naquit, vers 830, S. Notker. Notker descendait, en ligne masculine, de la race de Charlemagne; en ligne féminine il était allié de la maison de Saxe, et de sa famille naquirent les puissants comtes de Toggenbourg, qui, jusqu'au milieu du quinzième siècle, jouèrent un rôle si important dans l'histoire de la Suisse occidentale. L'école du couvent de Saint-Gall (2) avait, dès 800, une réputation qui y attira pendant quelque temps Carloman, et qui, plus tard, sous la direction de l'abbé Grimoald, devint telle que les enfants des familles les plus considérées, des princes et des grands de Franconie, de l'Alemanie et de Saxe, y étaient conduits pour y recevoir une éducation solide, chrétienne et lettrée.

(1) 44, 1 sq.
(2) *Voy.* GALL (Saint-).

Notker, encore enfant, fut également confié à l'abbé Grimoald, vers 842, et admis dans l'école intérieure que dirigeait Iso, le savant le plus célèbre de ce temps. Notker surpassa bientôt ses condisciples par ses succès littéraires, ses progrès dans la piété, son génie éminemment religieux; il était, dit Rappert, plutôt un ange qu'un homme. Tandis que ses camarades couraient et prenaient leurs bruyantes récréations, Notker, recueilli en lui-même, se plongeait dans l'étude ou la prière. Il ne mettait pas le pied hors du couvent, à moins que ses supérieurs ne le lui ordonnassent; il gardait toujours les yeux baissés devant les femmes, même de sa plus proche parenté. Il repoussait les mauvaises plaisanteries de ses condisciples en leur rappelant que le Chrétien rendra compte de toutes les paroles inutiles. Au milieu même des joies les plus innocentes il avait coutume de penser à la fin de toutes les joies, qui est la tristesse. Prêt à tout, aux offices les plus humbles, il mettait sa joie à servir les malades et à soigner à la fois leur âme et leur corps. Il motivait la rigueur de ses pratiques de pénitence en disant que la pureté et l'innocence ne se trouvent pas parmi ceux qui vivent dans la sensualité, qu'il fallait que chacun purifiât le champ de son âme et le cultivât comme les laboureurs leurs terres, et qu'abandonner l'œuvre commencée c'était risquer de finir en insensé.

Notker était grand, maigre et grêle, sévère envers lui-même et les autres; il bégayait (d'où son surnom de *Balbulus*). « C'était un vase rempli de l'Esprit-Saint, tel qu'il n'en existait pas un second de son temps (1). » Sa vie, tout intérieure, se reflétait sur son visage et lui donnait une expression sur-

(1) Ekkehard. IV, *In cas. mon. S. Galli*, et Ekkehard. V, *Vita S. Notkeri.*

naturelle (1). On était ravi de voir, on était enchanté d'entendre cet homme si aimable dans toutes ses actions, si spirituel dans toutes ses paroles, si bienveillant dans toutes ses réponses, et longtemps après sa mort on ne pouvait parler de lui sans répandre des larmes d'attendrissement.

Notker avait pour amis Rappert et Tutilo, qui ne faisaient avec lui qu'un cœur et une âme. Dès le matin, après avoir chanté Laudes, ils se rencontraient dans la bibliothèque, y confrontaient les livres écrits par les moines, lisaient et scrutaient ensemble les saintes Écritures et les Pères de l'Église. Iso ayant été appelé par Rodolphe, roi de Bourgogne, au couvent de Grandval, situé dans le Jura, ce fut le célèbre Irlandais Mongal qui fut placé à la tête de l'école intérieure du couvent par son oncle, l'évêque Marcus-Marcellus. Les trois amis se livrèrent ardemment à l'étude, principalement de la poésie et de la musique, « qui, remarque Ekkehard VI, quoique très-difficile à apprendre, est cependant plus naturelle, et, dans son exercice, plus consolante que toutes les autres sciences. » Rappert devint un grand savant, un poëte inspiré, qui composa des cantiques et les litanies des Rogations. Celles-ci furent adoptées dans presque toutes les églises d'Occident. Son cantique populaire sur S. Gall, en vieil allemand, était si beau, quant aux paroles et quant à la mélodie, qu'Ekkehard IV le traduisit, « afin qu'une aussi magnifique mélodie pût du moins être chantée en latin. » C'est le cantique connu : *Nunc incipiendum est nobis magnum gaudium.* A son lit de mort il fut entouré par quarante ecclésiastiques qui, à la nouvelle de sa maladie, étaient accourus pour présenter une dernière fois l'hommage de leur vénération à leur ancien maître. Tutilo, l'autre ami de Notker, était fort habile en toutes choses; il parlait bien, ciselait, peignait, dorait artistement; il était surtout bon musicien, et avait une voix claire, sonore, harmonieuse. Il composa des hymnes, des tropes, des séquences avec leurs mélodies, qu'il savait accompagner du psaltérion, de la flûte et de la rote (1), car il connaissait tous les instruments à vent et à cordes de son temps et en donnait des leçons à la jeune noblesse. Ses contemporains disaient que la mélodie de ses cantiques était particulièrement agréable et facile; « car, ajoute Ekkehard IV, ces mélodies deviennent plus agréables par l'accompagnement du psalterion ou de la rote, comme le prouvent les tropes *Hodie cantandus*, etc., etc., que Charles le Gros a composés et que Tutilo a mis en musique pour l'Église. » Tant de talents rendaient Tutilo cher aux rois, aux princes, aux évêques et aux abbés. Il fut chargé par eux de faire des travaux de ciselures, principalement des statues de la Ste Vierge, pour la cathédrale de Mayence et d'autres églises, et rien n'en égale la délicatesse et le fini.

Mais c'est avant tout à Notker que le chant religieux, et notamment le plain-chant, doivent d'avoir été conservés dans leur pureté durant le moyen âge. Charlemagne avait reconnu avec peine la décadence dans laquelle le plain-chant original de S. Grégoire le Grand était tombé, par les nombreuses additions dont on l'avait surchargé, dans les diverses églises de la Gaule. « Allons puiser l'eau pure à la source même, » dit-il. Il fit instruire des chantres à Rome et obtint du Pape Adrien deux copies authentiques de l'Antiphonaire de Grégoire le Grand, qu'on conservait à Rome, dans une vitrine

(1) L. c.

(1) Espèce de guitare.

spéciale déposée près de l'autel de Saint-Pierre, ouverte à tous les étrangers et à tous les Romains, afin qu'on pût constater sans peine les altérations faites au texte original et avoir un moyen facile d'en revenir au plain-chant normal. L'empereur envoya, avec ces deux exemplaires, deux chantres de Rome à Metz, afin d'y fonder une école d'où le chant authentique de l'Église devait se répandre dans tous les diocèses de France. Romain, l'un des chantres, fut attaqué de la fièvre, et se rendit avec son antiphonaire à Saint-Gall, tandis que Pierre, le second chantre, alla avec son exemplaire à Metz. Il s'établit alors une noble rivalité entre Metz et Saint-Gall. Chaque école voulut dépasser son émule par la beauté et la pureté de son chant ecclésiastique. Romain composa à Saint-Gall, comme Pierre à Metz, des motets auxquels S. Notker adapta plus tard les hymnes et les séquences dont il était l'auteur. L'antiphonaire que Romain avait apporté à Saint-Gall fut dès lors la source certaine et la norme authentique du pur plain-chant pour les églises et les couvents d'une grande partie de l'Occident.

« Presque toute l'Europe, dit Ekkehard IV, surtout la Germanie ou l'Allemagne, se mit alors à adopter le chant ecclésiastique et la modulation qu'on appelait *usus*, qu'enseignèrent dans le couvent de Saint-Gall, suivant l'Antiphonaire authentique de S. Grégoire, Romain, et plus tard S. Notker et les autres maîtres de l'abbaye. Cet antiphonaire existe encore dans la bibliothèque de Saint-Gall; c'est la source la plus ancienne du chant grégorien qui soit parvenue jusqu'à nous; il renferme ce qu'il y a de plus authentique et de plus pur à cet égard. » Ses neumes représentent l'élévation, l'abaissement, les modulations de la voix, les intervalles; les lettres de l'alphabet qui sont au-dessus des neumes indiquent la mesure et la tonalité. Dès longtemps Gerbert (1) chercha à déchiffrer ces neumes, et Kiesewetter de Vienne en a fait autant de nos jours, l'un et l'autre sans succès. Plus récemment, le Père Lambillotte, Jésuite de Brugelettes, à la suite de l'étude attentive d'un ancien manuscrit du onzième siècle, a trouvé la clef de ces neumes et l'a fait connaître dans un ouvrage posthume, édité par les soins du R. P. Dufour, Paris, Adrien Le Clère, 1 vol. in-8°, 1855, intitulé : *Esthétique, théorie et pratique du Chant grégorien restauré, d'après la doctrine des anciens et les sources primitives* (2).

Ce fut d'après cet antiphonaire que Notker enseigna et dirigea le chant grégorien à Saint-Gall, et forma des chantres expérimentés.

Mais Notker est aussi un des fondateurs et des propagateurs du cantique religieux en Allemagne (*Kirchenlied*). Dès sa jeunesse il composa plusieurs hymnes et cantiques qui plurent tellement à ses maîtres, Iso et Mercell, qu'ils les proposèrent en modèle à leurs élèves et encouragèrent le jeune poëte à les publier. Il dit lui-même à ce sujet dans la préface de ses séquences : « Ayant remarqué dans mon extrême jeunesse que les plus anciennes mélodies s'oubliaient peu à peu, je songeais souvent en moi-même au moyen de les conserver. Or il se trouva qu'un prêtre de Gimédion, qui avait été dévasté par les Normands, vint chez nous et apporta avec lui son antiphonaire. Il y avait dans cet antipho-

(1) *Iter Aleman.*

(2) Cf. *Hist. gén. de la Musique religieuse* par Félix Clément, Paris, 1861, Adr. Le Clère p. 589. *Voir* aussi le P. Lambillotte, *Méthode pour bien exécuter le Chant grégorien*, Adr. Le Clère, 1857.

naire quelques versets modulés à la manière des séquences, mais extrêmement dénaturés, fort déplaisants. Malgré cela ils me donnèrent l'impulsion, et je commençai à en écrire quelques-uns à ma manière. Je les montrai à mon maître Iso, qui en fut fort content et conçut quelque considération pour moi malgré mon ignorance ; il loua ce que mon travail avait de bon, me fit changer ce qui lui avait déplu, en me disant : Il faut toujours qu'à chaque syllabe réponde une note. Je corrigeai mes chants qui étaient en *La*, mais je ne pus modifier ceux qui étaient en *Le* et en *Lu*. Plus tard je trouvai que cela était aussi facile, comme je l'ai montré dans les cantiques *Domine in Syna*, *Mater*, etc. Lorsque je montrai ces cantiques à mon maître Mercell, il en fut satisfait, les mit en rouleau et les fit chanter par les élèves de l'école. » C'est en ces termes que parle Notker en dédiant à l'archichancelier Liutwart, évêque de Verceil, le recueil de ses cinquante hymnes et séquences, qui ont été chantés durant la messe pendant des siècles dans les églises de l'Occident. « Dieu, dit le biographe de Notker, Ekkehard V, lui accorda le don des cantiques divins pour l'édification des fidèles. En écoutant les œuvres de cet art céleste la prière naît d'elle-même; le cœur s'élargit, s'illumine et s'élève. Lorsque Élisée sentait le don de prophétie défaillir en lui, il faisait appeler ses musiciens, et c'était au milieu des chants sacrés que l'esprit des voyants s'emparait de lui. L'harmonie, par sa douceur, nous calme et nous donne les joies les plus intimes. Plus l'amour est profond, plus le chant qui frappe l'oreille pénètre et remue l'âme, et excite en elle une sensation mystérieuse qui la change, la transporte et la ravit. En chantant les psaumes et les louanges du Seigneur, nous préparons, en quelque sorte, les voies admirables par lesquelles Dieu nous révèle ses mystères, toutes les fois que nos chants partent réellement du cœur, que nos louanges sont l'épanchement sincère de nos sentiments, et que notre voix est l'écho fidèle de nos pensées. Le chant console, réjouit, ramène les pécheurs au repentir, purifie leur conscience et les prépare aux œuvres de la piété. Saisis par la douceur d'une sainte mélodie, ils pleurent leurs péchés ; leurs larmes coulent abondantes et fécondes. Tout cela n'est pas le fruit de la parole, mais l'effet de la toute-puissance d'un hymne sacré ! »

C'est dans cet esprit que Notker conçut le chant religieux. Combien notre musique mondaine, notre choral défiguré s'éloignent de cet idéal !

La sensibilité de Notker était si tendre et si délicate que tout objet dans la nature, tout événement de la vie pouvait lui inspirer un cantique dont il composait à la fois le texte et la musique. Se promenant un jour dans les environs de Saint-Gall et voyant des ouvriers, qui construisaient un pont, suspendus entre la vie et la mort sur les échafaudages élevés au-dessus de l'abîme, il exprima son émotion dans le célèbre cantique *Media vita in morte sumus*, qui se répandit dans toute l'Europe, que les croisés chantèrent avant le combat, et qu'on considérait encore, au seizième siècle, tout le long du Rhin, comme un chant magique, et dont voici la traduction :

Au milieu de la vie la mort nous environne.
Qui appellerons-nous à notre aide, sinon toi, ô Seigneur ?
Sans doute nos péchés excitent ta juste colère ;
Mais nos pères ont espéré en toi et tu as été leur Sauveur,
Dieu saint !
Nos pères t'ont invoqué dans leur besoin, et leurs cris n'ont pas retenti en vain ;
Dieu saint ! Dieu fort !

Ne nous dédaigne pas lorsque viendra le dernier jour;
Ne nous abandonne pas lorsque nos forces s'évanouiront;
Dieu saint! miséricordieux Sauveur!
Épargne-nous au dernier moment
Les amertumes de la mort.

Ayant remarqué un jour le martellement régulier d'une roue de moulin qui, péniblement mue par un courant appauvri, faisait entendre une certaine modulation, il composa sa belle mélodie de l'hymne de Pentecôte, *Spiritus sancti adsit nobis gloria*, que chantait encore, sous Innocent III, l'abbé Ulrich, en 1204, et que ce Pape ne se lassait pas de prôner avec toutes les autres séquences de Notker. On peut avoir une idée de l'abondance des pensées qui enrichissaient ses séquences, écrites, il est vrai, dans le latin simple et souvent très-négligé du moyen âge, par celle qui suit :

Pierre, ô pasteur à qui le Christ a confié son bercail;
Paul, ô docteur des nations élu par le Seigneur,
Priez, demandez que l'Église de Dieu sur la terre,
Instruite par votre bouche, soit maintenue dans votre foi.
Pierre, c'est à toi que Dieu, par sa parole,
Donna les clefs des portes du ciel;
Paul, fils de la tribu de Benjamin,
Dieu a reconnu en toi le sang belliqueux de ta race.
Élu de Dieu, il t'était réservé
De tout soumettre à ton glaive sacré.
Jésus, en te voyant, ô Simon, transporté d'amour,
T'ordonna de fendre les flots de la mer;
Ton ombre est le remède merveilleux
Des malades qu'elle parvient à toucher.
Et toi, Paul, tu as la toute-puissance de la parole
Qui démontre la folie des sages de ce monde;
Tu triomphes des mensonges du paganisme,
Et portes aux confins de la terre le nom du Christ.
Vainqueurs des nations par la puissance de l'amour,
Vous vous rendez tous deux dans la cité souveraine;
A Rome il vous est donné
De soumettre au joug du Christ le peuple-roi lui-même.
Cependant Néron, dans sa sauvage fureur,
A soif du sang des princes des Apôtres;
La mort va vous saisir tous deux,
Mais vous mourrez d'un martyre différent.
Toi, Pierre, tu subiras sur la croix la peine
Qui devra t'unir à jamais au divin Crucifié;
Et toi, Paul, le glaive fera couler ton sang,
Qui se confondra dans l'éternité avec celui du Christ.

Notker composa plus de cinquante *séquences* pour les fêtes de l'Église. Pez les a recueillies dans ses *Anecdota*, t. II, ainsi que la *Bibliotheca SS. Patrum.*

Notker jouit, de son vivant, d'une immense renommée; Charles le Chauve entretenait avec lui une correspondance intime et suivie, et avait recours à ses conseils dans ses affaires de conscience et souvent aussi dans celles de l'État. Un messager, de l'empereur ayant un jour attendu plus que de coutume à Saint-Gall une réponse de Notker, impatient de partir, se mit à la recherche de Notker et le trouva occupé au jardin à arracher les mauvaises herbes, à arroser, à transplanter, à émonder ses plantes. « Que dirai-je, vénérable Père, à mon maître? demanda le messager. — Dis-lui, répliqua Notker, ce que tu m'as vu faire et rien de plus. » L'empereur, à qui le messager transmit la réponse, lui dit : « J'en sais assez. Le saint docteur m'a donné deux grandes leçons. Heureux le roi qui arrache les passions du jardin de son cœur, qui cultive les vertus chrétiennes; heureux s'il extirpe les erreurs et les vices de l'Église, dont il est le défenseur, et s'il fait prospérer la vertu parmi les hommes! »

L'empereur, visitant un jour Saint-Gall, était accompagné par un chapelain de la cour fier et arrogant, qui avait entendu dire beaucoup de bien de Notker. En parcourant le couvent avec d'autres chevaliers il vit Notker dans l'église occupé devant son psau-

tier. « Tenez, dit-il à ses compagnons, c'est là, à ce qu'on prétend, l'homme le plus savant de l'empire de Charles; je vais mettre un peu ce profond savant à l'épreuve et lui poser une question à laquelle il ne pourra répondre. « Nous savons, dit-il en s'approchant de Notker, que tu es initié aux profondeurs de la science, que tu sais t'élever, dans la sublimité de tes contemplations, jusqu'aux choses divines. Dis-nous donc, si tu le sais, ce que fait Dieu en ce moment au ciel ? » Notker répondit d'une voix sérieuse : « Je le sais et ne le sais que trop. Il fait ce qu'il a toujours fait et ce qu'il fera bientôt à ton égard : il exalte les humbles et humilie les superbes. » Le chapelain, honteux et ému, quitta Notker, et la parole du saint se réalisa bientôt. Quelques jours après, au départ de l'empereur, le chapelain tomba devant la porte du couvent avec son cheval et se cassa la jambe. Il reconnut sa faute et demanda pardon à Notker.

Il en arriva de même à un neveu de Notker, au jeune Wolo. Malgré la recommandation de son oncle de ne pas sortir un certain jour, on eut de la peine à le retenir dans le couvent. Il écrivait, dans un manuscrit de l'Évangile, les paroles de S. Jean, 4, 47, *Incipit enim mori,* lorsqu'il quitta subitement son pupitre et monta dans la tour des cloches, afin de s'y réjouir du moins par la vue des champs et de l'espace libre. Mais il tomba si malheureusement, en montant, qu'il se cassa les vertebres, et n'eut que le temps de se confesser, de recevoir le saint Viatique et de se recommander aux prières de son oncle.

Notker, qui consacrait tout son temps à l'oraison, dit journellement, à dater de la mort de Wolo, un double office, pour lui et pour son infortuné neveu; il passait des jours entiers plongé dans la méditation et la prière dans une chapelle latérale de Saint-Pierre.

Le saint vieillard fut malade assez longtemps et finit par être saisi par une violente fièvre qui consuma peu à peu ses forces. Sentant sa fin approcher, il demanda qu'on lui administrât les sacrements. Il les reçut en présence de ses frères en larmes, leur fit ses adieux et leur donna sa suprême bénédiction. Puis il les recommanda, ainsi que le couvent, à la garde de Dieu et des SS. Gall et Othmar, et s'endormit paisiblement, comme il avait vécu, le 8 avril 912. On déposa son corps dans la chapelle de Saint-Pierre. On lisait, en mémoire de Notker, sur les murs du cloître du couvent de Saint-Gall, une inscription latine portant ces mots :

ICI REPOSE NOTKER,
L'HONNEUR DU PAYS, LA GLOIRE DE L'ALLEMAGNE.
CETTE PIERRE LE RECOUVRE, COMME UN SIMPLE MORTEL.
IL FUT ENLEVÉ A LA TERRE
LE 8 AVRIL,
SOUS LE RÈGNE DE L'EMPEREUR CONRAD,
ET MONTA AU CIEL PARMI LES CHANTS GLORIEUX DES ANGES.

Le vœu qu'Innocent III avait déjà exprimé fut enfin accompli; le Pape Jules II canonisa Notker en 1513. Ses précieuses reliques sont conservées dans la cathédrale de Saint-Gall.

Notker, outre ses séquences, composa un *Martyrologe,* un *Traité sur les commentateurs* de la Bible, *la Vie de S. Gall*, en prose et en vers latins. Ses œuvres sont imprimées dans les recueils que nous avons déjà indiqués et de plus dans *Henr. Canisii Lection. antiq.*, dans Pez. Le traité sur les commentateurs est conservé en manuscrit, n° 160, à la bibliothèque impériale de Vienne.

Outre S. Notker, trois personnages du même nom se firent remarquer parmi les moines de Saint-Gall; ce furent :

NOTKER, le médecin, *physicus*, disciple du saint; NOTKER, le célèbre évêque de Liége, en 972 (1), et enfin NOTKER LABÉO, mort en 1022, qui enrichit l'ancienne littérature allemande de ses paraphrases et de ses traductions des Psaumes, de l'Organon d'Aristote, de Boëce, etc., etc. On a perdu ses commentaires sur le livre de Job et sur les *Moralia* de Grégoire le Grand.

Cf. EKKEHARD et MUSIQUE.

GREITH.

NOTKER ou NOTGER, évêque de Liége, était issu d'une très-noble famille de Souabe. Son père Caius était, dit-on, comte d'OEttingen, et sa mère, Hedwige, était sœur de l'empereur Othon Ier. Notker se consacra à la vie monastique à Saint-Gall, devint prieur, et se signala tellement par son savoir qu'il fut appelé à la célèbre abbaye bénédictine de Stablo (Stavelo), dans le diocèse de Liége, pour y donner le haut enseignement. En 971 il fut élevé au siége épiscopal de Liége et succéda à l'évêque Éberhard. Il pratiqua, durant son épiscopat, toutes les vertus qui peuvent glorifier un véritable pasteur.

Il se préoccupait avant tout de l'éducation de la jeunesse et ne croyait pas au-dessous de sa dignité de consacrer ses heures de loisir à l'enseignement des jeunes gens dans lesquels il découvrait un véritable goût pour la science. La prospérité de la ville et du diocèse de Liége lui tenait tant à cœur qu'il reçut le surnom de second fondateur de cette ville. Il la fit entourer de murailles et l'embellit de divers monuments, tels que la cathédrale de Saint-Jean l'Évangéliste, l'église de la Sainte-Croix, celle de Saint-Denys. Il fit également commencer l'église de Malines, celle d'Aix-la-Chapelle, etc., etc.

Il mourut en 1007, en odeur de sainteté. Il avait écrit la vie de S. Landoald, de S. Hadelin, de S. Remacle, et d'autres, qui se trouvent dans les *Actes des Saints*. Aubert Mirus pense que Notker, associé à Hériger, abbé des Bénédictins de Lobbes, dans le diocèse de Liége, mort en 1007, composa l'*Histoire des évêques de Liége*; mais il est plus vraisemblable que Hériger l'écrivit seul, à la demande de Notker. Elle se trouve dans les *Gesta Pontificum Leodiensium*, publiés par Jean Chapeauville, en 1612.

Ce fut Notker surtout qui créa la renommée de l'école de Liége. Les contemporains la nommèrent le berceau de la science; elle fut en même temps une pépinière d'évêques et de savants. Notker mit à sa tête *Wazon*, qui, après avoir été *magister scholarum*, devint aumônier de l'empereur Henri III, doyen, prêtre et archidiacre de Liége, et enfin évêque de cette ville en 1042.

(1) *Voy.* l'article suivant.

NOTORIÉTÉ, NOTOIRE.

I. *Définition et division*. La notoriété désigne la connaissance qu'a le public d'une chose qui se passe dans sa sphère; ou autrement on appelle notoire ce dont chacun, ou la majorité de ceux qui composent une communauté, a une connaissance certaine et indubitable.

Le droit romain ne parle pas expressément de la notoriété (1), car, quand il dit *notorium*, il entend simplement l'attestation donnée par une autorité inférieure (2). On ne peut pas admettre cependant que la notion de notoriété ait été complétement négligée dans le droit romain et y soit restée en quelque sorte latente, puisqu'elle est dans la nature des choses, et doit, par conséquent, plus ou moins se faire sentir en tout temps, quand ce serait sous une forme obscure et incertaine. Dans le

(1) Cf. Stryk, *Dissert. jurid.*, t. II, disp. IV, c. 1, §§ 4, 5.

(2) Mittermaier, *Procéd. pénale allem.*, t. II, § 14, note 2.

fait, un auteur de l'antiquité, quoique non jurisconsulte, en réfère à la notoriété comme base de conviction ou de démonstration (1).

Mais c'est le droit canon qui a positivement déterminé et défini légalement l'idée de notoriété, en l'appliquant, en général, aux délits et aux péchés. Le point de départ de la doctrine canonique à ce sujet, la parole sacrée à laquelle les canonistes se rattachent, est le texte de S. Paul, Gal., 5, 19-21 : *Manifesta sunt opera carnis*, *etc.*, comme le prouve l'explication de l'Ambrosiaster, *ad* I *Cor.*, 5, auquel en réfère c. 17, c. II, quæst. 1, et dont c. 15 *eod.* est un extrait, ainsi que c. 16 *eod.* C'est ce qui explique pourquoi la notion de notoriété, quoique déjà arrêtée dans son sens principal en droit, porte cependant d'abord le nom de *manifestum*, et pourquoi ce n'est que plus tard que le mot *notorium* est devenu général et a été seul employé pour exprimer la notion qui nous occupe. Ainsi, tandis que le *Décret de Gratien* ne se sert que de l'expression *manifestum* en parlant de la notoriété déjà parfaitement reconnue, dans les *Décrétales*, à côté de *manifestum*, prédomine le *notorium*, et cette expression est devenue encore plus constante parmi les décrétalistes que dans les livres canoniques (2).

La différence entre le *notorium* et le *manifestum* ne ressort pas réellement du droit canon, et c'est plutôt une logomachie de quelques canonistes postérieurs.

Quelque vague et incertaine que soit, sous certains rapports, la notion que donne du *notorium* le droit canon, les codes de droit en offrent cependant, dans deux passages différents, une définition uniforme, assez claire et assez satisfaisante. Il est dit, c. 24, X, de *V. S.*, *V.*, 40 : *Offensa* MANIFESTA, *quæ vel per confessionem vel probationem legitime nota fuerit, aut etiam evidentia rei, quæ nulla possit tergiversatione celari;* au c. 10, X, *de Coh. cler.*, III, 2, il est dit : NOTORIUM *per sententiam seu confessionem factam in jure aut per evidentiam rei, quæ tergiversatione aliqua celari non possit.* Ces deux passages renferment en même temps la division de la notoriété. Les diverses classes du notoire, telles que les canonistes les établissent communément, désignent non-seulement des genres, mais des degrés différents de notoriété, et ont en partie un effet légal différent. On distingue :

1° Le notoire par évidence, *notorium per evidentiam*, c'est-à-dire ce qui est certain en soi, sans avoir besoin de démonstration, ou ce qui est tellement certain que nulle chicane, *nulla tergiversatio*, ne peut en ébranler la certitude, et que la vérité en doit être connue et reconnue par tous ceux qui ont simplement du bon sens. Telles sont les vérités qui reposent sur des lois mathématiques et physiques tout à fait simples et que chacun comprend.

2° Le notoire de fait, *notorietas facti.* Ce sont des choses que chacun sait indubitablement être arrivées. Tels sont les délits et les fautes qui sont commis en présence de plusieurs personnes ou qui sont parvenus à leur connaissance d'une manière authentique. La force et le degré de cette notoriété se déterminent d'après diverses considérations et de différentes manières, et de là de nouvelles divisions du notoire de fait.

a. Par rapport au *mode* d'origine de la notoriété, dépendant de la nature du fait et influençant le degré de notoriété, on distingue :

1. Une notoriété permanente, *facti permanentis*, quand le fait est d'une durée stable et peut être en tout temps

(1) A. Gellius, *Noct. Att.*, l. XIV, c. 2.

(2) Cf. c. 22, X, *de Accus.*, V, 4, avec les titres correspondants.

vu et connu, par exemple un concubinat permanent;

2. Une notoriété transitoire, *facti transeuntis*, quand le fait s'est passé sous nos yeux, mais une seule fois et transitoirement, par exemple un meurtre commis sur une grande route;

3. Une notoriété dite *facti interpolati*, quand un fait est devenu l'objet de la connaissance publique et générale par la répétition fréquente des mêmes actes, par exemple l'usure notoire.

β. Par rapport au *nombre* et à la *qualité* des personnes auxquelles le fait est connu, et sous ce point de vue on distingue entre la notoriété *simple* et la notoriété *complète*. Celle-ci a lieu quand un délit est connu de la majorité d'une communauté, celle-là quand le délit est connu par un nombre assez grand de personnes pour qu'il soit impossible qu'à l'avenir il reste caché ou méconnu, *ut nulla tergiversatione celari possit*.

Les canonistes et les moralistes se sont efforcés, mais en vain, de déterminer le nombre de personnes qui sont nécessaires pour rendre un délit notoire, car la qualité des personnes importe plus que leur quantité, et il faudra toujours laisser à l'appréciation de la raison de déterminer s'il y a notoriété ou non.

La notoriété d'évidence et celle de fait ne sont presque pas distinguées l'une de l'autre dans les livres de droit, et elles forment ensemble, dans le droit canon, le genre de notoriété le plus ancien et le plus important. Dans le décret de Gratien, du moins, la notion du notoire repose uniquement sur l'évidence du fait, et c'est Innocent III qui semble avoir étendu celle-ci de manière à en faire un genre nouveau et formel de notoriété.

3° La notoriété de droit, *notorietas juris*, qui résulte, en général, de tout ce qui est légalement constaté; ainsi tout délit dont on a été convaincu ou qu'on a avoué en justice, *notorium per sententiam seu confessionem factam in jure*.

4° La notoriété de présomption, *notorietas præsumptionis*. Elle embrasse les choses qui ne sont pas démontrées par l'évidence ou par un mode authentique, mais qui cependant peuvent être constatées et établies logiquement par des faits constants et des circonstances avérées. C'était autrefois le cas, par exemple, lorsqu'un homme diffamé était obligé de se soumettre à la purgation canonique, *purgatio canonica*, et ne le faisait pas; il en résultait légalement la présomption de sa faute (1).

5° Enfin la notoriété du bruit public, *notorietas famæ*, qui comprenait tout ce que la rumeur publique fait connaître. Mais, à quelque degré que, dans certains cas, le bruit public, *fama*, se rapproche du notoire, il en est cependant distinct, et le droit canon l'en distingue en effet (2).

Le bruit public, *fama*, quoique admis par un grand nombre et tenu pour vrai, peut être faux ou renfermer du faux (3), et, dans tous les cas, il est soumis au doute (4), tandis que ce qui est notoire, dit le droit canon, exclut tout doute, et par conséquent toute possibilité de dénégation (5). Aussi la notoriété cesse au moment où le juge conçoit un doute sur l'existence d'un fait. Cependant le droit canon parle aussi du bruit public, *fama* (6), de manière à ne pas le confondre avec ce qui est douteux, sans consistance et sans valeur, et à le placer sur le terrain so-

(1) C. 11, 13, X, *de Sim.*, V, 3; c. 15, X, *de Purg. can.*, V, 34.

(2) C. 7, X, *de Cohab. cler.*, III, 2; c. 11, 12, 31, X, *de Sim.*, V, 3.

(3) C. 31, X, *de Sim.*

(4) C. 14, X, *de Appell.*, II, 28.

(5) C. 15, X, *de Purg. can.*

(6) C. 24, X, *de Accus.*, V, 1.

lide et certain de la notoriété. Dans ce cas la *fama* est le dire public constant, ayant cours parmi les gens honnêtes et raisonnables, comme étant la voix de l'intérêt public, du droit et de la vertu, découvrant les mauvaises actions et en provoquant le jugement et le châtiment. Comme, dans tous les cas, la notoriété et le bruit public ont de l'analogie et se confondent très-souvent, et comme surtout, suivant l'ancienne pratique, les deux notions sont traitées d'une manière analogue en droit, nous pouvons les confondre quant à leur portée et à leur efficacité légale (1).

II. *Effets de la notoriété.*

A. *En droit.* La notoriété, et plus tard la *diffamation*, étaient considérées par le droit canon comme les deux cas dans lesquels, sans plainte ou dénonciation préalable, une action légale pouvait être introduite *ex officio*, action tendant à un châtiment ou à une pénitence (2).

On applique, dans un sens général, les maximes de droit suivantes :

1. *In manifestis et notoriis ordo judiciarius non servandus* (3).

2. *Super notorio* PROCEDIT *judex, nemine accusante* (4), ou, comme il est dit dans Gratien : *Manifesta accusatione non indigent* (5).

3. *Notorium probatione non indiget* (6). La même maxime de droit, dont l'application est constante, est encore exprimée dans un chapitre spécial (1) : *Juxta canonicas sanctiones excessus notorius examinatione non indiget*, et le même endroit fait ressortir en ces termes, dans les cas de notoriété, la liberté de l'action de la justice : *Et pro his quæ a judice sunt acta, præsumitur quod omnia rite fuerint celebrata.*

On a cependant voulu attaquer ou ébranler le principe qui fait cesser la nécessité de la preuve en présence de la notoriété (2). Mais, pour ne rien dire de l'évidence notoire, pour laquelle l'axiome a une valeur absolue, il peut, même dans le cas de la notoriété de fait, paraître peu naturel et pure chicane légale de demander des preuves, et il sera à peine nécessaire, au moins eu égard à l'ancienne doctrine et à l'ancienne pratique canonique, de distinguer ici entre le *notorium facti permanentis* et *transeuntis*, comme quelques-uns le font. En attendant, on ne peut contester que, d'après les principes de la procédure moderne et la pratique légale actuelle, il est en général plus difficile et plus rare qu'autrefois de pouvoir se passer de preuves ; et quant à ce qui est en particulier de la notoriété de droit, quelques auteurs croient ne pouvoir reconnaître comme n'ayant absolument besoin d'aucune autre preuve « que ce que le juge, dans le cours de la procédure, a appris ou expérimenté lui-même d'une manière officielle, ou ce qu'il a ordonné dans un procès, en vertu de ses fonctions (3). »

4. Le droit canon ajoute un complément assez important à la maxime *notorium probatione non indiget*, surtout par rapport à la notoriété de droit. Il se peut, en effet, qu'une chose ait été reconnue généralement comme ar-

(1) Cf. Stryk, *Dissert. jurid.*, t. II, disp. IV, c. 1. Reiffenstuel, *Jur. can.* l. III, tit. II, § 1, n. 16-18. Ferraris, *Prompta Biblioth.*, s. v. *Notorium*, n. 1-23. André, *Cours alph. de Droit canon*, t. II, *Notoire.*

(2) *Voy.* PROCÉDURE, DIFFAMATION, PROCÉDURE CRIMINELLE, INSTRUCTION CRIMINELLE.

(3) C. 21, X, *de Jurej.*, II, 24. Cf. c. 14, 16; c. 11, 9, 1.

(4) C. 9, 22, X, *de Accus.*; c. 7, X, *de Cohab. cler.*

(5) C. 15, c. II, 9, 1.

(6) C. 3, X, *de Test. cog.*, II, 21. Cf. c. 7, X, *de Coh. cler.*

(1) C. 23, X, *de Elect.*, I, 6.

(2) Stryk, l. c., c. 3, § 13.

(3) Cf. Permanéder, *D. c.*, p. 540.

rivée en un certain temps, et que cette chose n'existe plus dans un autre temps; de même il est possible que la notoriété se soit restreinte à un pays, à une contrée, à une localité, à une communauté déterminée. Dans ce dernier cas il s'agit de savoir si le juge appartient précisément à la sphère des personnes pour lesquelles la chose en question est notoire; sinon, la chose en question n'a pas pour lui la vertu de la notoriété. Dans les deux cas, rigoureusement, il faudrait exiger une preuve pour le fait en litige. Or le droit canon a décrété : Si une chose a été notoire, il faut, non pas précisément une preuve du fait lui-même, mais une preuve que le fait a été autrefois notoire (1).

D'après l'analogie de cette décision, dans le cas où le juge n'appartient pas à la sphère des personnes pour lesquelles une chose est notoire, il suffira aussi de prouver que le fait a été notoire dans ce cercle.

Il en est de même de la notoriété de droit; car une chose peut avoir été notoire de droit en un temps, qui ne le soit plus postérieurement. Dans ce cas il faut faire la preuve de la notoriété de droit, ce qui se fait le plus simplement par les actes judiciaires.

5. La notoriété exclut l'appel (2); par exemple, un simoniaque notoire est déposé d'une manière absolue, et tout appel qu'il peut tenter est nul.

6. La purgation légale (3) ne peut être invoquée par le délinquant notoire; car la justice doit, à son égard, avoir son cours assuré, et par conséquent prompt et immédiat : *In quo (sc. notorio) non erat utique illi indicenda purgatio, sed in eum condemnationis sententia promulganda* (1).

7. Les décisions indiquées ci-dessus ont une portée positive et constituent un ensemble dont les parties se lient intimement les unes aux autres. On peut y ajouter une autre prescription canonique, qui est d'une nature plutôt administrative que criminelle. Dans le ch. 7, 10, X, *de Cohab. cler.*, III, 2, il est dit qu'on ne doit éviter un clerc concubinaire dans ses fonctions sacerdotales qu'au cas où sa faute est devenue notoire, *non quia in sacramento sit defectus, sed ad ipsorum fornicatorum emendationem.*

La procédure, par rapport à la diffamation, ne fut pas toujours la même et ne devint que peu à peu pénale, comme celle de la notoriété elle-même.

Dans l'origine la poursuite pour cause de diffamation était plutôt une mesure disciplinaire dans l'Église qu'une attribution des tribunaux ecclésiastiques. Le bruit public, tant qu'il n'était qu'un bruit, ne se formulait pas en plainte et ne se constatait pas par des preuves, n'était pas considéré comme un motif légal de poursuivre un ecclésiastique. L'autorité ecclésiastique supérieure avait un grand intérêt à préserver la dignité sacerdotale et les fonctions spirituelles de toute atteinte qui pût les souiller et les déshonorer. La purgation canonique servait à protéger la *lucida sacerdotii dignitas*, et l'on comprend, sans qu'il soit besoin d'articuler des preuves historiques (2), que cette institution se soit de bonne heure développée dans l'Église à cause de sa grande importance disciplinaire. Le serment de purgation n'avait, par conséquent, en aucune façon, la valeur d'un moyen légal de défense contre la mauvaise réputation, contre des bruits accusateurs; c'était une protec-

(1) C. 10, V, *de Fil. presb.*, I, 17; c. 3, X, *De eo qui cogn.*, IV, 13.

(2) C. 11, 13, X, *de Sim.;* c. 10, X, *de Fil. presb.;* c. 13, 14, X, *de Appell.*

(3) *Voy.* SERMENT DE PURGATION

(1) C. 15, X, *de Purg. can.*

(2) *Voir* dans Hildenbrand, *Purg. can.*, p. 38 sq.

tion disciplinaire contre les effets nuisibles des bruits infamants et non prouvés. Quand un ecclésiastique était accusé d'une mauvaise action par la voix publique, par le dire de gens dignes de foi, il était obligé de se soumettre à la purgation canonique (1). La conséquence de la prestation du serment prescrit était que la *mala fama* était considérée comme réfutée complétement par le serment et que l'ecclésiastique accusé était maintenu dans l'exercice de ses fonctions (2). Si le diffamé refusait de prêter serment il fallait qu'il renonçât à sa charge (suspension) (3), puisqu'on ne pouvait plus compter sur le succès de ses fonctions tant qu'il n'aurait pas changé l'opinion publique à son égard et ne se serait pas réconcilié avec elle. Mais cette suspension n'avait en aucune façon le caractère d'une punition formelle, parce qu'une peine proprement dite ne peut frapper celui dont la faute n'est pas prouvée. *Et sic punitur quis sine culpa*, dit la glose *ad c.* 14, X, *de Homic. volunt.*, V, 12.

Si telles étaient la forme et la signification primitives de la purgation canonique, l'institution fut élargie et modifiée en ce que, dans le cas où l'accusation n'était pas prouvée, le diffamé pouvait néanmoins être tenu à prêter le serment de purgation (4), mais plus encore en ce que l'usage des *conjurateurs*, en rapport si intime avec toute la constitution germanique, fut peu à peu adopté par les ecclésiastiques eux-mêmes (5). Cette extension toute germanique ne plut pas d'abord, on le comprend, au Saint-Siége, et trouva même en Allemagne de très-sérieux adversaires. Ceux-ci (Smaragdus) combattirent l'innovation au point de vue du besoin qu'avait le clergé d'être protégé et de l'inconvenance qui résulterait pour lui de la fréquente prestation de serment. D'autres (Hincmar) défendirent l'usage du serment des conjurateurs dans l'intention de maintenir l'honneur du clergé aux yeux du peuple, ce qui ne se pouvait qu'autant qu'on restait fidèle à l'usage de la purgation canonique, laquelle était en crédit auprès du peuple. Dans l'important canon 8 du concile de Mayence de 851 (1) on lit déjà la coutume cisalpino-ecclésiastique des conjurateurs, avec quelque réserve par égard pour le Saint-Siége ; mais bientôt on expliqua, on élargit, on appliqua nettement et logiquement le canon dans le sens des conjurateurs. On réagit toutefois contre les progrès de cette institution populaire, mais sans produire d'effet durable. Les conjurateurs finirent par être admis par Rome même, et plusieurs Papes réclamèrent le serment avec des conjurateurs.

Enfin la *mala fama* prit une véritable importance judiciaire et devint, à dater d'Alexandre III, un motif spécial et formel de poursuite criminelle. Le bruit public fut tenu pour un indice digne de foi, de telle sorte que, si le serment de purgation fut considéré comme une preuve d'innocence, la non-prestation du serment fut admise comme preuve de la culpabilité. On avait autrefois attaché à la purgation canonique un intérêt négatif et disciplinaire : on espérait garantir par là l'Église d'une défiance dommageable ; on y attacha désormais un intérêt positif et judiciaire : on pensa établir par là une enquête suffisante sur la faute d'un clerc dont

(1) C. 5, 16, 17, c. 11, q. 5; c. 8, X, *de Coh. cler.*, III, 2; c. 6, X, *de Purg. can.*
(2) C. 6, 8, 13, c. II, q. 5; c. 5, X, *de Adult.*, V, 16.
(3) C. 8, X, *de Coh. cler.*; c. 2, X, *de Purg. can.*
(4) C. 12, c. II, q. 5; c. 5, X, *de Purg. can.*
(5) C. 5, 7, 9, 10, 13, X, *de Purg. can.*

(1) Dans Hildenbrand, p. 59. Richter, *Droit can.*, § 211, n. 10.

le bruit public avait déjà répandu la connaissance et donné en partie la conviction. Par là même le refus de la purgation canonique n'entraîna plus uniquement la suspension, mais devint une véritable sentence pénale (1).

La purgation, dans sa forme ancienne et actuelle, n'a plus besoin, pour être introduite en général, d'être notifiée au diffamé; il a, d'ailleurs, le droit de se servir du serment de purgation. Quand donc un juge ecclésiastique est convaincu de la culpabilité d'un clerc, si l'aveu ou la preuve par témoin n'a pas donné au bruit public une certitude légale, il ne peut pas empêcher l'accusé de réclamer le serment de purgation et de se maintenir ainsi dans l'exercice de ses fonctions (2).

La purgation canonique établit d'une manière caractéristique, par sa nature même, la différence qui existe entre la procédure de notoriété et celle de diffamation, en ce que la notoriété exclut la purgation comme impossible et inutile, tandis que le diffamé est autorisé ou obligé à prêter le serment de purgation. L'appel peut être accordé aussi en cas de diffamation, au moins d'après c. 6, X, *de Purgatione canonica*. En vertu de ce texte, un paroissien qui est condamné par son évêque à la purgation peut en appeler à un juge supérieur, au jugement duquel il faut qu'il se soumette absolument.

Cette procédure de la notoriété et de la diffamation fut surtout en usage à l'égard des ecclésiastiques. Les textes du droit canon cités jusqu'à présent s'appliquent presque tous aux clercs seulement; mais il est facile de voir que ces décisions pénales, en se modifiant légèrement, purent s'appliquer aux laïques, et cette application eut lieu. Les codes de droit canon en effet renferment quelques indications rares, mais suffisantes à ce sujet, et prouvent que peu à peu la procédure de notoriété et de diffamation suivie contre les clercs fut appliquée par analogie aux laïques (1). Depuis que la purgation canonique était devenue un moyen de preuve judiciaire, elle pouvait être appliquée aux laïques lorsqu'ils étaient accusés d'un délit religieux. Il est toutefois au moins douteux qu'il faille voir dans les *tribunaux synodaux*, comme on l'a cru, le moyen par lequel l'Église exerça contre les laïques la procédure en diffamation, et que le serment de purgation qui avait lieu dans ces tribunaux fût précisément celui de la purgation canonique. Sans doute cette dernière avait peu à peu si bien pris le caractère germanique qu'on ne peut s'étonner si de bonne heure on lui compare ou on confond avec elle la purgation des tribunaux synodaux (2).

La procédure postérieure, tout en se développant d'une manière spéciale et indépendante, en face du principe rigoureux de l'accusation, n'offrait cependant qu'une forme de droit provisoire et ne renfermait que les commencements rudes et abrupts de l'instruction criminelle proprement dite. Innocent III l'appliqua à l'*instruction* proprement dite des actes des fonctionnaires. Les inculpations dirigées contre un membre du clergé furent pour le juge criminel un motif légal d'examiner les preuves donnant au bruit public, *fama*, sa véritable et juste portée. On réservait d'ailleurs toujours, suivant l'ancienne procédure criminelle, tout droit au délinquant, et l'instruction, en produisant même une entière conviction, n'entraînait pas la peine

(1) C. 11, X, *de Sim.*, V, 3; c. 7, 10, X, *de Purg. can.*

(2) C. 2, c. XV, q. 5. Cf. c. 10, X, *de Purg. can.*

(1) C. 14, X, *de Appell.*, II, 28; c. 6, X, *de Purg. can.*

(2) *Voy.* TRIBUNAL SYNODAL, JUGEMENT DE DIEU; et Biener, p. 21-34; Hildenbrand, p. 103 sq.

légale, mais seulement la menace de cette peine (1), et dans le c. 32, X, *de Sim.*, l'instruction n'est désignée que comme une poursuite civile, et non comme une poursuite criminelle, *persecutio civilis, non criminalis.* La purgation canonique subsistait toujours, mais avec un caractère tout à fait subsidiaire. Ce n'est que lorsque l'instruction ne donnait pas de résultat autre que celui de constater le bruit, *mala fama,* qu'on imposait le serment de purgation. Le refus de le prêter devait entraîner, dans le sens strictement canonique (2), non la peine entière attachée à la pleine démonstration de l'accusation, mais la peine moindre qui aurait suivi la conviction établie par l'instruction.

Les notions de notoriété et d'infamie perdirent en général leur valeur légale à mesure que la procédure que nous venons d'indiquer, relative à la notoriété et à la diffamation, s'affaiblit et s'évanouit dans la pratique. Elles ne conservèrent de force et d'autorité que sous certains rapports qui ressortent de la nature des choses, abstraction faite de toutes les formes de droit positives. Si la notoriété et le bruit public servirent encore pendant quelque temps de base à une procédure criminelle, si les livres Carolins y font encore allusion, la notion avait cependant perdu de sa portée et n'avait plus qu'une valeur accidentelle et subordonnée, à la suite des changements des mœurs publiques et des pratiques de la procédure.

D'après la théorie et la pratique du droit actuel le bruit public n'est qu'un motif très-faible et très-douteux de procédure criminelle ; quant à la notoriété, elle est, en tant que motif spécial de poursuite, pour ainsi dire éteinte, et, si elle a matériellement encore quelque portée et quelque autorité, elle est confondue avec d'autres motifs de droit, ou plutôt avec les seuls motifs qui procèdent de la connaissance que la justice a des faits. Cependant la notoriété conserve toujours une valeur légale et de l'influence, et l'on comprend facilement qu'elle la conserve comme théorie et comme pratique de démonstration, et que par conséquent ce que nous avons dit plus haut (A, n[os] 3 et 4) a encore son importance dans les affaires criminelles auxquelles le droit canon appliquait presque exclusivement la notion de la notoriété, ainsi que dans les affaires civiles (1).

B. *En morale.* Il ne s'agit ici que de la question de savoir si et dans quels cas il est permis ou défendu de parler des fautes et des délits notoires d'autrui (2).

Dans les cas de notoriété ce n'est pas un péché de parler des fautes du prochain dans l'intérieur du cercle auquel s'étend la notoriété. Il en est différemment d'une faute qu'on ferait connaître dans un cercle où elle est inconnue et où l'on peut prévoir qu'elle ne serait pas facilement révélée. On ne peut pas considérer comme coupable de la violation d'une obligation légale celui qui ferait connaître, dans le cas d'une notoriété de droit, une faute là où l'on peut prévoir qu'elle resterait inconnue; ce peut même parfois être un devoir de la faire connaître.

Mais dans beaucoup de cas la justice et la charité demandent qu'on se taise, afin de ne pas enlever au délinquant la possibilité d'avancer et de s'amender.

(1) C. 17, 21, 24, X, *de Accus.*, V, 1 ; c. 30, 32, X, *de Sim.*, V, 3.

(2) *Voir* surtout c. 32, X, *de Sim.*

1) Cf. Stryk, l. c. Reiffenstuehl, *Jus can.*, l. II, tit. I, § 8, n. 194; tit. XXVIII, § 11, n. 297 sq.; tit. XIX, § 2, n. 37-42. Ferraris, l. c., n. 24-37. Biener, *Pour servir à l'hist. de l'instruction criminelle.* Hildenbrand, *Purg. canon. et civilis.* Mittermaier, l. c., II, § 103-115. Weiske, *Lexique de Droit*, art. *Instruction*, t. V, p. 463-465.

(2) Cf. HONNEUR, B. n. 5, t. XI, p. 95, 2[e] col.

Quant à la notoriété de fait, et à plus forte raison quant au bruit public, l'opinion suivant laquelle la divulgation d'une faute, dans le cas précité, est une violation du droit, mérite la préférence sur l'opinion plus douce et contraire de quelques moralistes ; car, par cela qu'une personne, dans certaines circonstances et sans sentence judiciaire, a perdu son droit à une bonne réputation, il ne s'ensuit pas qu'elle l'ait aussi perdu pour d'autres circonstances.

Cf. Liguori, *Theol. mor.*, l. 4, n. 974-976 ; Gury, *Th. mor.*, n. 464-466.

Ott.

NOTRE-DAME DE LA PIERRE, *Mariastein* en allemand, pèlerinage remarquable par l'affluence des fidèles qui le fréquentent, par sa situation pittoresque et l'originalité de sa chapelle.

Ce pèlerinage est situé sur une haute et pittoresque colline, au revers septentrional de la plus vaste branche du Jura, au bord escarpé d'une vallée étroite. Celle-ci s'enfonce vers le nord-est et sépare la colline en deux parties égales, sur chacune desquelles se trouve une paroisse ressortant du couvent. Le pays est couvert d'une foule de ruines d'anciens châteaux, d'où la vue s'étend au loin dans les fertiles plaines de l'Alsace et au delà du Rhin, jusqu'aux pieds de la forêt Noire.

La chapelle est formée par une grande grotte, située dans le flanc nord-ouest de la colline, fermée du côté de la vallée par une muraille percée de quelques fenêtres d'où la lumière pénètre dans la grotte et d'où l'on a une vue ravissante. On arrive à la chapelle par des marches qui longent les flancs de la colline.

Ce pèlerinage remonte très-haut ; une lettre d'une commission du concile de Bâle, qui existe encore, en parle comme d'un lieu de dévotion depuis longtemps fréquenté. La tradition en fait remonter l'origine à la chute d'un enfant qui tomba du haut des rochers dans la vallée et qui fut sauvé par l'intervention de la sainte Mère de Dieu.

Le pèlerinage fut d'abord confié à la garde de quelques prêtres. En 1471 il fut remis aux Pères Augustins de Bâle, et, lorsque le couvent de ces religieux eut été aboli par la réforme, on commit la garde de la chapelle à un prêtre séculier, chargé en même temps de la cure des deux paroisses indiquées plus haut, nommées l'une Hofstetten et l'autre Metzerlen.

En 1636 le pèlerinage et les deux paroisses furent incorporés au couvent de Beinwil (1). A cette époque il y avait au-dessus de la chapelle, bâtie dans le roc, une petite maison et une petite église, qui forment aujourd'hui la chapelle des Sept-Douleurs et la demeure du curé. Tout autour régnait une vaste forêt. Le pays prit alors un nouvel aspect. Au-dessus de la chapelle du pèlerinage s'élevèrent un monastère et une grande église ; des champs, des vergers et des vignobles fertiles remplacèrent la forêt ; un office solennel et permanent succéda au silence habituel de cette antique solitude ; du matin au soir les nombreux pèlerins qui y accoururent trouvèrent des secours spirituels et une charitable assistance ; les dimanches et fêtes la parole de Dieu fut annoncée du haut de la chaire, et l'école du couvent propagea l'instruction parmi la jeunesse du pays. C'est ainsi que, pendant plus de cent cinquante ans, les religieux de Notre-Dame de la Pierre rivalisèrent de zèle pour répondre à leur sainte vocation. Lorsque la Révolution éclata et que les Français pénétrèrent en Suisse, en 1798, le couvent fut aboli. Les religieux furent

(1) Au canton de Soleure, dans la vallée de Thierstein, à 2 kilomètres de Dürrmenach. Le couvent de Bénédictins de Beinwil remonte au onzième siècle.

déportés au delà du Rhin, le monastère fut pillé, ses biens et ses bâtiments furent vendus, tout fut renversé depuis les fondements jusqu'au comble, et Beinwil et ses domaines furent placés sous une administration civile. Cependant, quelques années plus tard, l'infatigable abbé *Jérôme* parvint à racheter le couvent de Notre-Dame de la Pierre et les biens qui l'environnaient, dépouillé d'ailleurs de la plus grande partie des droits et des revenus qui lui avaient appartenu; mais l'excellent abbé mourut avant la conclusion du rachat (avril 1804). Les religieux dispersés se réunirent à Beinwil autour du cercueil de leur supérieur, et élurent, le 12 juin de la même année, *Placide Ackermann.* Celui-ci mit résolûment la main à l'œuvre commencée par son prédécesseur, rétablit provisoirement et aussi bien que possible Notre-Dame, réunit peu à peu les religieux, leur fit observer la règle, et ne ménagea ni peine ni sacrifice pour rendre au couvent et au pèlerinage son antique renommée. Il avait obtenu l'impossible quand éclata la révolution de 1830, qui amena de nouveaux dangers, causa de sensibles pertes, créa des entraves, et surtout gêna le couvent dans l'admission de membres nouveaux. Ces difficultés triomphèrent avant le temps de la constitution vigoureuse de l'abbé, qui mourut le 9 août 1841. Le 21 septembre on lui donna pour successeur *Boniface Pfluger*, qui avait été prieur. Il eut lui-même, le 16 janvier 1851, pour successeur l'abbé actuel *Charles-Borromée Schmid,* trentième abbé depuis la fondation du monastère de Beinwil.

A. Dietler.

NOTRE-DAME DE LORETTE (translation de la maison de), *Domus almæ Lauretanæ translatio.* On célèbre cette fête le 10 décembre dans beaucoup d'églises d'Italie et d'Espagne. Innocent XII l'autorisa dans toutes les églises de la marche d'Ancône, avec une messe et un office propres. Clément XI l'étendit, le 19 mai 1719, à l'Étrurie (la Toscane). Sous Benoît XIII elle fut introduite dans la totalité des États de l'Église, de la république de Venise, enfin dans tous les pays soumis à la domination espagnole. Les leçons du second nocturne de l'office sont tirées de S. Bernard. Innocent XII fit ajouter à la sixième leçon : « La maison où naquit la sainte Vierge, consacrée par les mystères divins, fut soustraite au pouvoir des infidèles par le ministère des anges et transportée d'abord en Dalmatie, puis placée en lieu sûr à Lorette, dans le Picénum, sous le pontificat de S. Célestin V (en 1294). Il est constaté que cette maison est la même que celle dans laquelle le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous, par les bulles des Papes, par la vénération universelle des fidèles, par les miracles permanents qui s'y opèrent, et par l'abondance des grâces célestes qu'y recueillent les fidèles. »

Innocent XII, déterminé par ces motifs, ordonna, pour consolider la dévotion des fidèles envers leur aimable Mère, que la translation de cette sainte maison, déjà célébrée dans la province du Picénum par une fête annuelle, aurait également sa messe et son office propres.

L'oraison de la fête est conçue en ces termes : « Dieu, qui, dans votre miséricorde, avez sanctifié la maison de la très-sainte Vierge Marie par le mystère de l'incarnation du Verbe, et qui l'avez, d'une manière miraculeuse, transplantée dans le sein de votre Église, accordez-nous de nous éloigner des tentes des pécheurs et de devenir de dignes habitants de cette sainte maison. »

Quant à la translation merveilleuse de la maison, il existe plusieurs consti-

tutions papales qui en rendent témoignage, et qui affirment l'identité de la maison qui se trouve à Lorette avec celle qu'habita Marie; telles sont les constitutions de Paul II, Jules II, Léon X, Paul III, Paul IV et Sixte V. La vénération que les fidèles ont toujours témoignée pour le sanctuaire de Lorette est également hors de doute, et les savants les plus considérés parmi les Catholiques ont non-seulement admis la tradition relative à ce sujet, mais l'ont défendue, après de scrupuleux examens, contre les nombreuses objections des incrédules. Nous citerons le cardinal Baronius (1), le P. Horace Turrellanus, Jésuite (2), Canisius, les Bollandistes (3), surtout Daniel Papebroche (4), Turrianus, Gretser, Graveson, Honoré de Sainte-Marie, Baillet, Calmet, Muratori, Martorelli, évêque de Montéfeltro (5), et Benoît XIV (6). Ce savant Pape a résolu les objections les plus graves, et, s'il reste encore des difficultés, on se demande si elles peuvent prévaloir contre l'autorité des plus antiques témoignages, des recherches reprises à plusieurs fois par les Papes, de la tradition constante de l'Église, quand on considère que bien des choses qui paraissent incroyables au premier abord, examinées de plus près, deviennent tout à fait vraisemblables, et que les preuves positives de la tradition n'ont pu encore être affaiblies par aucune démonstration contraire. D'après Papebroche, dont la plupart des auteurs partagent l'opinion, la *Casa sancta* de Lorette ne serait qu'une portion, une chambre, *cubiculum*, de la maison de la sainte Vierge, ce que confirme l'étroit espace du sanctuaire aujourd'hui renfermé dans l'église. Cette chambre avait probablement été conservée lors de la destruction de la maison de Nazareth, que Jean Phocas avait visitée à la fin du douzième siècle, destruction dont parlent le moine Adamann et le Pape Urbain IV, dans leur lettre au roi saint Louis. La maison de Nazareth avait été depuis longtemps, et bien avant S. Jérôme (1), convertie en une église (et c'est comme telle qu'Urbain IV la désigne). Vraisemblablement on avait autant que possible ménagé l'antique maison en opérant cette transformation; on l'avait ornée et renfermée dans un plus grand sanctuaire. La place d'où la maison avait disparu fut de nouveau transformée par les fidèles de Palestine en une église, dont parle Quaresmius (2).

Voici comment on raconte habituellement l'histoire de cette translation. Au temps où la chrétienté déplorait la perte des saints lieux et surtout la profanation dont ils étaient l'objet de la part des infidèles, plusieurs habitants de Tersate, en Dalmatie (d'autres donnent un autre nom), aperçurent inopinément sur un sommet jusqu'alors inhabité une pauvre maisonnette, qui s'y trouvait établie sans reposer sur aucun fondement. Le peuple accourut de toutes parts pour visiter la merveilleuse maison, dont l'intérieur était disposé en chapelle. Un prêtre de Tersate, continue la légende, apprit par une révélation que c'était la maison de la sainte Vierge à Nazareth. Le gouverneur, Nicolas Frangipani, envoya des personnes des plus considérées et des plus

(1) Ad ann. 9, n. 1.
(2) Dans son élégante *Historia Lauretana*.
(3) Ad diem 25 Martii, § 4.
(4) *Respons. ad P. Sebastian. a S. Paulo.*
(5) *Theatrum histor. S. dom. Nazar.*, Rom., 1733.
(6) *De Festis*, lib. II, c. 16. *De Canon. SS.*, t. IV, part. II, c. 10, n. 11-16.

(1) Hier., *Ep. ad Eustoch.*
(2) *Elucid. Terræ sanctæ*, II, l. VII, c. 2 sq. Cf. Alcaroli, *Itiner. Terræ sanctæ*, lib. I, c. 19. Bened. XIV, l. c.

honnêtes à Nazareth. La demeure de la sainte Vierge en avait disparu, mais ils en reconnurent les fondements, et toutes les dimensions répondaient parfaitement à celles de la chapelle de Tersate, qui devint bientôt l'objet de la vénération universelle. Cependant ce sanctuaire n'y demeura que 3 ans et 7 mois, du 9 mai 1291 au 10 décembre 1294. Transporté à cette époque par des mains invisibles au delà de la mer Adriatique, il s'abaissa près d'un bois de lauriers, non loin de Récanato, où des bergers furent les premiers à l'apercevoir. Saint Nicolas de Tolentino eut une révélation spéciale à ce sujet. Le bois de lauriers où la *sancta casa* s'était fixée appartenait à une veuve nommée Laurette; le chemin qui y conduisait était incommode et dangereux. La sainte maison changea de place et parut à l'endroit où elle se trouve encore aujourd'hui. On y accourut, on y bâtit des halles et des portiques pour recevoir les pèlerins; beaucoup de fidèles s'établirent tout autour du sanctuaire. Enfin la ville de Lorette dut son origine au pèlerinage qui s'établit en ce lieu et qui était déjà très-fréquenté au quatorzième siècle; elle s'agrandit insensiblement, et en 1586 Sixte V, qui avait un culte particulier pour Notre-Dame de Lorette, en fit un siége épiscopal. La *santa casa* fut enclose dans une vaste église, que Paul II restaura magnifiquement. Jules II et Léon X l'enrichirent des chefs-d'œuvre de l'art; les monarques catholiques y envoyèrent les plus riches cadeaux. Tursellinus, Canisius et beaucoup d'auteurs cités par Benoît XIV (1) affirment que le pèlerinage de Lorette fit de tout temps la plus profonde impression, même sur les visiteurs non catholiques. Les modernes rendent les mêmes témoignages

(1) *De Festis*, II, 16, § 9 sq.

de l'effet que produisent ces lieux consacrés (1).

Sans doute plus d'un de ces touristes superficiels, qui n'ont jeté qu'un regard distrait sur la sainte maison, en ont fait l'objet de leurs pauvres plaisanteries; mais les hypothèses qu'ils ont inventées pour expliquer l'origine de ce pèlerinage ne méritent guère qu'on s'y arrête. Qu'on en juge. Un voyageur s'est imaginé de dire : Les pèlerins de Jérusalem rapportèrent en Italie les pierres qu'ils avaient ramassées en Palestine; c'étaient des Anglais; de ces Anglais, *Angli*, on fit des anges, *angeli*, etc., etc.

Toutes ces hypothèses sont aussi difficiles à admettre que les miracles de la légende. Aucun de ces voyageurs n'a connu les témoignages positifs de Tursellinus, de Martorelli, etc., etc. S'il y a toujours des miracles dans l'Église; s'il est tout à fait probable que, suivant la doctrine de S. Thomas d'Aquin, l'Église a le privilége de l'infaillibilité dans les choses du culte; si le sanctuaire de Lorette offre une foule de circonstances qui supposent nécessairement de l'extraordinaire et du miraculeux; si des hommes comme Benoît XIV ont cru à la translation de la maison de Lorette, le Catholique qui admet cette légende ne peut être taxé ni de superstition ni de bigotisme. Du reste il faut distinguer entre le fait principal de la légende et les faits accessoires. Quand ces derniers ne supporteraient pas tous l'épreuve d'une critique impartiale, car tous ne reposent pas sur des témoignages d'une égale valeur, la substance du fait, le fait en lui-même, tel que les bulles pontificales l'affirment, n'en subsiste pas moins.

Cf. LORETTE.

HERGENRÖTHER.

(1) L. Veuillot, *Rome et Lorette*.

NOTRE-DAME-DES ERMITES. *Voyez* EINSIEDELN.

NOURRY (NICOLAS), Benédictin distingué par sa piété et son érudition, naquit en 1647 à Dieppe, en Normandie, entra en 1665 à Jumiéges, dans la congrégation de Saint-Maur, et se consacra surtout à l'étude des antiquités ecclésiastiques. Le savant dom Garet (1), qui publiait les œuvres de Cassiodore, demanda la collaboration de Nourry. Nourry écrivit, en 1679, à Bonne-Nouvelle, la préface des œuvres de Cassiodore, dont l'édition doit être considérée comme l'œuvre commune de Garet et de Nourry. Plus tard celui-ci entra dans l'abbaye de Saint-Ouen, à Rouen, et y travailla, avec Jean du Chesne et Jules Bellaise, à la publication des œuvres de S. Ambroise. Il continua cette collaboration avec Jacques des Friches, qu'il accompagna à Paris, où ils firent paraître ensemble les œuvres de ce docteur de l'Église, 1686-1690. Nourry publia un travail très-estimé sous le titre de *Apparatus ad Bibliothecam Patrum*, Paris, 2 vol. in-folio, 1703 et 1715, dont le premier volume est devenu très-rare. On a joint ce travail à la *Bibliotheca Patrum* de Phil. Desponts, Lyon, 1677, 27 vol. in-folio, et à l'*Index de Siméon de Sancta-Cruce*, le tout formant ainsi 30 volumes. La collection de Nourry renferme diverses dissertations sur la vie, les écrits, les opinions des Pères, sur lesquels le travail de Nourry a jeté de nouvelles lumières. Nourry a aussi publié une dissertation sur le traité *de Mortibus persecutorum*, dont Lactance passe habituellement pour l'auteur. Nourry nie cette paternité, quoique S. Jérôme mette ce traité sous le nom de Lactance dans son catalogue des œuvres de ce Père. Nourry s'occupait d'une nouvelle édition de S. Ambroise lorsque la mort le surprit, le 24 mars 1724.

DUX.

(1) *Voy.* GARET.

NOUVEAU TESTAMENT. *Voyez* BIBLE, BIBLE (*éditions de la*).

NOUVEL AN DES CHRÉTIENS. Le jour auquel on commence une nouvelle année est très-divers chez les différents peuples. Les anciens Égyptiens, par exemple, célébraient leur nouvel an le jour où Sirius peut être vu pour la première fois au crépuscule du matin. Chez les Juifs c'était le premier jour du mois de Nisan, à l'équinoxe du printemps, durant lequel on célébrait la pâque; cependant il paraît que plus tard ils célébrèrent le nouvel an civil en automne. Les Chinois commencent l'année civile durant notre mois de février. Chez les Mahométans c'est une fête mobile (1). Les Romains avaient primitivement leur nouvel an au mois de mars, comme le prouve encore l'usage que nous avons de nommer septembre, octobre, novembre et décembre, les septième, huitième, neuvième et dixième mois, à dater du mois de mars. Numa le transféra au 1er janvier, et le *Janus bifrons*, qui regarde l'année écoulée en même temps que celle qui commence, tire de là son origine. Cette innovation pénétra tellement dans les mœurs du peuple romain que Néron échoua complétement dans la tentative qu'il fit de placer le nouvel an au 1er décembre, parce que c'était le mois de sa naissance. Lorsque le Christianisme s'établit à Rome on conserva l'antique usage; seulement on avança habituellement le nouvel an de huit jours, en le mettant à la fête ou à la vigile de Noël, entraîné qu'on fut presque irrésistiblement à célébrer la naissance du Sauveur comme une ère nouvelle pour le genre humain. Dans d'autres provinces chrétiennes on sui-

(1) *Voy.* HÉGIRE.

vit d'autres usages. Ainsi, en France, on celebra comme nouvel an tantôt le jour de Pâques, tantôt l'Annonciation (25 mars), tantôt le 1er mars, parfois le 1er janvier. A Cologne, un synode de 1310 (ch. 23), en appelant à la coutume de l'Église romaine, fixa le nouvel an au jour de Noël, sans pouvoir empêcher qu'on continuât à dater le nouvel an de Pâques dans le style du palais (*stylus curiæ*). Ceux qui commençaient le nouvel an avec le jour de Pâques dataient de la bénédiction du cierge pascal, dans la nuit de Pâques; on écrivait en conséquence sur ce cierge le cycle pascal de l'année courante, les épactes, les indictions, l'année du règne du Pape, du souverain, etc., etc., ou on attachait aux grains d'encens du cierge une tablette renfermant ces indications.

Aujourd'hui les Chrétiens commencent partout le nouvel an le 1er janvier. Ce fut Charles IX qui, le premier, en fit une prescription en France; dans les Pays-Bas ce fut le roi d'Espagne, Philippe II, en 1575; en Angleterre la coutume doit être plus récente encore (1). Comme, du reste, c'est une affaire de pure convention de compter le nouvel an de tel ou tel jour, et comme les trois cycles de fêtes religieuses dans lesquelles l'Église fait passer sous nos yeux l'œuvre de la Rédemption ne s'adaptent pas toujours à la clôture de l'année, on nomme souvent le 1er janvier le nouvel an civil, et l'on date la nouvelle année ecclésiastique du premier dimanche de l'Avent.

Voyez Année ecclésiastique.

P.-A. Schmid.

NOUVEL AN (FÊTE DU) DES CHRÉTIENS. Cette fête est aujourd'hui synonyme de la fête de la Circoncision de Jésus-Christ, qui fut, en effet, circoncis le 1er janvier (1). Cette fête ne s'est propagée que peu à peu, et dans le principe c'était un jour de pénitence. Comme les Romains célébraient le changement de l'année, en l'honneur de Janus, par des mascarades, des banquets et des orgies plus ou moins bruyantes, auxquels prenaient part des gens qui vivaient chastement et modérément tout le reste de l'année, et que les Chrétiens se laissèrent probablement entraîner aussi en grand nombre, par suite d'anciennes habitudes, les évêques, S. Chrysostome par exemple (2), S. Ambroise (3), S. Augustin (4), S. Pierre Chrysologue (5), Maxime de Turin (6), etc., etc., non-seulement firent des sermons dans lesquels ils défendirent rigoureusement aux fidèles de prendre part à ces distractions, mais ordonnèrent des jeûnes et des processions générales pour ce jour-là (7), et dirent la messe suivant une formule qui avait rapport à leur prohibition (8).

Malgré ces sages mesures, les dissipations mondaines de ce jour continuèrent pendant des siècles. Ainsi, par exemple, Asson, évêque de Verceil, se trouve obligé, au dixième siècle, de renouveler l'ancienne défense.

On ignore qui fit le premier du nouvel an ou de l'anniversaire de la Circoncision un jour de fête. On nomme comme le plus ancien témoin à ce sujet le saint solitaire Almasius, martyrisé au commencement du cinquième siècle, le 1er janvier, parce qu'il s'était écrié : *Hodie octavæ dominici diei sunt*;

(1) Cf. Mabillon, *de Re diplomatica*, l. II, c. 23; l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber, art. *An*; le *Calendrier* de J. Helwig, d'Antoine Pilgram (*Calendr. chronol.*), etc., etc.

(1) *Voy.* l'article précédent.

(2) *Serm. in calendis in eos qui novilunia observant et in civitate choros ducunt.*

(3) Serm. 7.

(4) Serm. 198.

(5) Serm. 155.

(6) Hom. 5, apud Mabill., *in Museo Italic.*

(7) *Conc. Turon.*, ann. 567, c. 17, *Ord. Rom. vulgat.*

(8) *De Prohibendo ab idolis.*

cessate a superstitionibus idolorum et a sacrificiis pollutis (1).

Il est certain que Zénon, de Vérone, et Bède le Vénérable ont fait tous deux un sermon sur la Circoncision, que la fête de la Circoncision, habituellement dite *Octava Domini*, est marquée dans le Sacramentaire romain de Thomasius, dans le *Codex Vaticanus* du Sacramentaire grégorien, dans le *Missale Gothicum* de Mabillon, et dans quelques antiques calendriers, et que les règles de l'évêque Chrodegang (2), les Capitulaires des rois francks (3), les Pères de Mayence, en 813 (4), etc., la connaissent également.

Cette fête rappelle d'abord aux fidèles la cérémonie légale de la circoncision, opérée, suivant la loi mosaïque, sur l'enfant Jésus, âgé de huit jours (par conséquent l'octave de Noël). C'est en effet le récit de cette cérémonie religieuse, rapportée par S. Luc (5), qu'on lit dans l'Évangile de la messe du jour.

En tant que fête du nouvel an (l'Église n'en parle, sous ce rapport, ni dans la messe, ni dans le Bréviaire), elle rappelle à quiconque réfléchit qu'il doit commencer l'année nouvelle avec Jésus, notre Seigneur et Sauveur, qu'il doit, par amour pour son Dieu, circoncire son cœur (6), c'est-à-dire dépouiller le vieil homme, revêtir le nouveau, celui qui est créé à l'image de Dieu, dans la justice et la sainteté (7). Il est à remarquer que la messe du jour est un composé de trois formules rappelant l'octave de Noël, la Circoncision, et le culte de la très-sainte Mère de Dieu. Cela provient probablement de ce qu'autrefois, ce jour-là, on disait sinon trois, du moins deux messes, qui avaient chacune leur formule. La messe en l'honneur de la Ste Vierge s'explique par cela que Marie eut certainement grande pitié de son fils lorsqu'elle fut obligée de le soumettre à l'opération douloureuse de la circoncision.

F.-A. SCHMID.

(1) *Act. SS. Ap.*, Bolland., I, *Dan.*
(2) C. 74.
(3) L. II, c. 35.
(4) C. 36.
(5) 2, 21.
(6) *Gal.*, 6, 15.
(7) *Eph.*, 4, 22, 25.

NOUVEL AN DES JUIFS. *Voyez* FÊTES DES HÉBREUX.

NOUVEL AN (ÉTRENNES DU). Les fêtes qui avaient lieu au changement de l'année parmi les Romains (1) amenèrent l'usage de se faire des cadeaux, ou, suivant l'expression reçue, de s'adresser des *munuscula* ou *strenas* (d'où le mot d'étrennes). Maxime, de Turin, en exprima son mécontentement (2). Les vœux qu'on s'adresse au nouvel an, les cadeaux qu'on se fait, les étrennes qu'on donne aux enfants, aux gens de service, etc., etc., sont certainement des restes de ces usages païens, que le Christianisme a toutefois ennoblis et purifiés.

NOUVELLE LUNE. *Fête des Hébreux*. Les Hébreux commençaient le mois avec l'apparition du croissant de la lune, ou la nouvelle lune (3), et célébraient ce jour, d'après les prescriptions de la loi (4), non-seulement par les sacrifices quotidiens, mais encore par l'oblation de deux bœufs, d'un bouc et de sept agneaux d'un an, outre les offrandes de vin et de pain, et enfin par l'offrande d'un bouc en sacrifice expiatoire. Au moment de ces sacrifices les prêtres devaient faire résonner les trompettes d'argent, comme aux autres jours de fête, tant pour annoncer la solennité qu'en signe de joie (5). Il n'était pas prescrit de s'abstenir du travail les

(1) *Voy.* NOUVEL AN (fête du).
(2) L. c.
(3) *Voy.* ANNÉE DES HÉBREUX.
(4) *Nombr.*, 28, 11 sq.
(5) *Nombr.*, 10, 2 et 10. *Ps.* 80, 3. *Os.*, 2, 13.

jours de nouvelle lune, comme le sabbat, et ainsi ce n'était qu'une demi-fête. Cependant les Juifs ne travaillaient pas ce jour-là (1). La nouvelle lune du septième mois (*tischri*, notre mois d'octobre) était célébrée, comme le sabbat, dans un complet repos (2), et outre les sacrifices quotidiens, et ceux des nouvelles lunes ordinaires, on offrait un bœuf, un bélier, sept agneaux d'un an, les oblations habituelles de pain et de vin, et enfin un bouc en sacrifice expiatoire, parce que c'était en même temps le commencement de l'année civile ou la fête du *nouvel an*. On l'annonçait au son des trompettes (3), et c'est pourquoi elle se nommait aussi le jour des trompettes (4).

Les Juifs modernes célèbrent la nouvelle lune pendant deux jours, d'après I Rois, 20, 27, puisque c'était déjà l'usage alors, et ils s'abstiennent en même temps de tous gros ouvrages.

WETZER.

NOVATIENS (SCHISME DES). — I. S. Cyprien ayant été élu évêque de Carthage, en 248, un parti très-minime fut mécontent de cette élection; on comptait notamment dans ce parti cinq prêtres, dont S. Cyprien parle lui-même dans son épître 40, sans cependant donner leurs noms. Mais peu après l'explosion de la persécution de Dèce (au commencement de 250), il se forma une opposition plus violente, parce que S. Cyprien, dans l'intérêt de la discipline ecclésiastique, ne voulait pas avoir égard, d'une manière absolue, aux cédules de paix que certains martyrs avaient données aux *lapsi*, sans y avoir mis toute la discrétion désirable (5). On l'accusa, à cette occasion, d'une dureté extraordinaire à l'égard des malheureux qui avaient succombé, et son absence, du mois de février 250 au mois d'avril ou de mai 251, favorisa l'extension de ce parti.

Mais ce fut une autre circonstance qui détermina l'explosion du schisme. S. Cyprien avait, de sa retraite, envoyé à Carthage deux évêques et deux prêtres pour y distribuer des secours aux pauvres fidèles (dont plusieurs avaient certainement été ruinés par la persécution). Le diacre Félicissime (1) s'opposa aux députés de l'évêque, peut-être parce qu'il considérait le soin des pauvres comme un droit exclusif des diacres, et ne voulut par conséquent pas permettre que les commissaires spéciaux de l'évêque s'immisçassent dans ce ministère. Ceci se passait à la fin de 250 ou au commencement de l'année suivante. Or Félicissime avait été, à l'insu de S. Cyprien, et probablement pendant sa retraite, institué diacre par le prêtre Novat, quoique ce fût contraire à tous les canons de l'Église, et quoique l'improbité et la corruption de Félicissime le rendissent absolument indigne de toute fonction ecclésiastique (2). S. Cyprien, averti par ses commissaires, excommunia Félicissime et quelques-uns de ses partisans, qui avaient, comme lui, désobéi à leur évêque (3). Mais le signal de la résistance avait été donné, et Félicissime vit s'attacher à son parti, outre les cinq prêtres qui étaient les anciens adversaires de S. Cyprien, tous ceux qui l'accusaient d'être trop sévère à l'égard des *lapsi* et d'avoir méprisé les lettres de recommandation des martyrs. L'opposition prit donc un tout autre caractère : elle n'avait été jusqu'alors que le fait de la désobéissance de quelques individus; elle se para dé-

(1) *Amos*, 8, 5.
(2) *Lévit.*, 23, 24. *Nombr.*, 29, 1-6.
(3) *Lévit.*, 23, 24.
(4) *Voy.* FÊTES DES HÉBREUX.
(5) Cf. *Cypriani epist.* 14.

(1) *Voy.* FÉLICISSIME.
(2) Voir *Cypriani ep.* 49, 37 et 35. Cf. Walch, *Hist. des Hérés.*, t. II, p. 296.
(3) Ep. 38.

sormais de motifs plus plausibles et s'autorisa de la sévérité que l'évêque avait manifestée à l'égard des *lapsi*. Aussi non-seulement les *lapsi*, mais les confesseurs, *confessores*, adhérèrent en assez grand nombre à l'opposition que soulevait le peu d'égards témoigné par S. Cyprien pour leurs *libelli pacis* (1).

Les uns prétendent tandis que les autres nient que Novat fut un des cinq prêtres qui s'étaient posés en adversaires de leur évêque (2). En général il n'y a de bien établi dans les rapports qu'il eut avec Félicissime qu'un point, savoir, qu'il l'institua diacre, probablement avant que celui-ci n'entrât en collision avec les commissaires de l'évêque (3). En outre S. Cyprien le désigne (4) comme un perturbateur du repos public, comme l'auteur véritable de la division et du schisme, *qui apud nos primum discordiæ et schismatis incendium seminavit*, de sorte qu'il semble simplement que Novat mit Félicissime en avant. Comme cependant, en d'autres endroits, S. Cyprien ne dit absolument rien de Novat et donne Félicissime pour la cause du schisme, et qu'il dit même (5) que Félicissime avait agi de son propre chef, *instinctu suo*, il est difficile de concilier ces faits, si on ne veut admettre que, dans l'origine, ce fut Novat qui le premier intrigua contre Cyprien, qui agita les esprits contre lui, commit des abus de pouvoir, et notamment institua illégalement Félicissime diacre et donna ainsi le branle à toute cette agitation séditieuse, et que, d'un autre côté, Félicissime s'éleva de son chef et par lui-même contre l'évêque dans l'affaire des aumônes; que ce fut lui qui, notamment en soulevant la question des *lapsi*, suscita un schisme public et fonda une secte formelle. Ce qui prouve que Novat ne prit publiquement aucune part à la première résistance que Félicissime fit aux commissaires de l'évêque, c'est que plusieurs personnes furent excommuniées dès lors avec Félicissime, par exemple Auxendus, mais que Novat ne le fut point (1). Du reste d'autres charges graves pèsent sur Novat, et S. Cyprien dit notamment de lui (2) « qu'il avait volé des veuves et des orphelins, qu'il avait laissé mourir de faim son propre père, qu'il avait un jour tellement maltraité sa femme qu'elle avait avorté, et qu'il avait ainsi tué son propre enfant. » Aussi, avant même l'explosion de la persécution, les autres prêtres avaient-ils réclamé la punition de Novat; mais il avait profité de la persécution pour exciter de l'agitation dans Carthage et s'enfuir à Rome. Nous verrons bientôt qu'il n'y resta pas plus tranquille qu'en Afrique.

S. Cyprien revint personnellement à Carthage après Pâques de l'année 251, sans que ses avertissements eussent produit aucun effet, et il convoqua, pour le mois de mai de la même année, un synode qui excommunia Félicissime et les cinq prêtres (3), et formula les principes relatifs à la conduite à tenir envers les *lapsi* (4). Cependant le parti de Félicissime n'était pas dissous par là ; il se consolida même alors par l'adjonction d'un évêque dans la personne de *Fortunatus*, un des cinq prêtres désignés plus haut. Fortunatus fut sacré par cinq évêques africains d'une réputation équivoque (5). Ils cherchèrent en vain à se faire reconnaître à Rome par le Pape Corneille (6), dis-

(1) Cf. Walch, l. c., p. 305.
(2) Cf. id., p. 299.
(3) Cf. id., p. 296.
(4) Ep. 49.
(5) Ep. 38.

(1) *Cypriani ep.* 38, 39.
(2) Ep. 49.
(3) Cf. ep. 55 et 40 de S. Cyprien.
(4) Ep. 54.
(5) Ep. 55.
(6) *Ibid.*

parurent dès lors de l'histoire, tandis que le schisme suscité à Rome à cette époque prit une bien plus grande extension.

II. Le Carthaginois Novat eut une très-grande part à ce *schisme romain;* il fut par conséquent la cause première de l'un et de l'autre schisme, quoique Félicissime fût le chef avéré de celui de Carthage, tandis que ce fut le prêtre *Novatien* qui fut à la tête de celui de Rome et qui donna son nom à la secte. Ce Novatien est constamment appelé Novat, comme le sectaire carthaginois, par les auteurs grecs, tels qu'Eusèbe, et par des Latins postérieurs, tels que Rufin; mais Cyprien et le Pape Corneille, qui devaient savoir exactement les choses, écrivent toujours Novatien, et c'est à tort que quelques savants, par exemple Lardner, ont donné en cette circonstance raison aux Grecs contre les Latins (1). Il est du reste possible que l'homme en question eût deux noms, un plus long et un plus court (2). Quoi qu'il en soit, il est certain que Novat et Novatien, pris l'un pour l'autre, ont jeté beaucoup de confusion dans l'histoire du schisme des Novatiens, et qu'il est difficile de la démêler aujourd'hui. On ne sait de quel pays Novatien était originaire, et Philostorge mérite peu de croyance lorsqu'il donne la Phrygie pour la patrie de cet hérésiarque (3). Il reçut de l'éducation et embrassa la philosophie stoïcienne, philosophie qui eut de l'influence sur ses opinions rigoristes à l'égard des *lapsi* (4). Quelques écrits dont il est l'auteur, et qui sont parvenus jusqu'à nous, témoignent de son savoir. D'autres ouvrages de lui ont été perdus. Les premiers ont été publiés par Welchmann, Oxon., 1724, in-8°;

(1) Cf. Walch, l. c., p. 188.
(2) Cf. *ibid.*, p. 191.
(3) *Ibid.*, p. 195.
(4) *Cypriani ep.* 52 et 57. Walch, l. c., p. 230.

par Jackson, Lond., 1728, in-8°; par Galland, *Bibl. Patrum*, t. III, et par Oberthür, *Édition des Œuvres de S. Cyprien*, et sont les uns antérieurs, les autres postérieurs à sa séparation de l'Église. On ignore comment il vint à Rome et apprit à connaître le Christianisme, et l'on sait seulement qu'avant son baptême, probablement durant son catéchuménat, il était tourmenté par de mauvais esprits et qu'il fut traité par des exorcistes chrétiens. Plus tard il tomba très-gravement malade, et, se croyant près de mourir, reçut le baptême des cliniques (1), mais ne fut pas confirmé par l'évêque (2). D'après l'antique coutume cette espèce de baptême excluait de l'état ecclésiastique; mais un évêque de Rome, Fabien ou son prédécesseur, eut une confiance particulière en Novatien et l'ordonna prêtre, sans observer les intervalles, malgré l'opposition de son clergé et contre la règle, *per saltum*. La persécution de Dèce ayant éclaté peu de temps après, Novatien, dit-on, s'enferma de peur et refusa de visiter dans leurs prisons les fidèles qui réclamaient son assistance, en disant qu'il renonçait à être prêtre et qu'il se consacrait à une autre philosophie (3). On élève cependant des doutes sur ce récit, et certains historiens attribuent à Novatien une grande constance durant la persécution, comme l'auteur anonyme de l'écrit *ad Novatianum*, qui est joint aux œuvres de S. Cyprien, quoique cet auteur soit d'ailleurs hostile à Novatien (4). Novatien était déjà prêtre à Rome lorsque la question de savoir comment il fallait traiter les nombreux Chrétiens qui, durant la persécution de Dèce, avaient failli et

(1) *Voy.* Baptême des cliniques.
(2) *Voir* la lettre du Pape Corneille, dans Eusèbe, *Hist. ecclés.*, l. VI, c. 43, p. 244, éd. Mog., et Walch, l. c., p. 196.
(3) Corneille, dans Eusèbe, l. c., p. 244.
(4) Cf. Walch, l. c., p. 198.

renié la foi, était devenue à Rome, comme à Carthage, l'objet de vives controverses. La question était d'autant plus difficile que le Pape Fabien avait été une des premières victimes de la persécution (20 janvier 250) et que l'Église de Rome était restée privée d'évêque pendant près d'un an et demi (1). Cyprien crut utile, durant la vacance du siége, de faire connaître au clergé romain l'ordonnance qu'il avait publiée dans son diocèse par rapport aux *lapsi*, portant que provisoirement aucun *lapsus* ne serait admis dans l'Église, mais que, dès que la paix serait rendue, les évêques prendraient à leur égard une mesure commune dans un synode qui serait convoqué à cette fin (2). Cette décision était rédigée de façon que les deux partis, les modérés et les rigoristes, qui s'agitaient déjà dans Rome, pussent provisoirement s'entendre. Le clergé de Rome approuva donc la décision de Cyprien, en y ajoutant, avec son assentiment (3), qu'à l'article de la mort tout *lapsus* pourrait être réconcilié, et il communiqua cette déclaration à toute la Chrétienté pour qu'il y eût unanimité dans la manière de procéder (4). Or, parmi les prêtres de Rome qui avaient approuvé la décision de S. Cyprien, on comptait le confesseur Moïse et Novatien (5). Cyprien en parle précisément parce que Novatien fut, à ce qu'il paraît, dès lors, et en tous cas plus tard, le chef du parti rigoriste.

Quelque temps après, au commencement de juin 251, on procéda à l'élection d'un Pape, et Novatien déclara solennellement, et avec serment, que quant à lui il n'ambitionnait pas l'épiscopat (1). Il voulait, à ce qu'il paraît, se mettre à l'abri de toute inculpation en cas d'élection contestée, et c'est ainsi qu'on élut Pape un partisan de l'indulgence, le vertueux prêtre Corneille, qui avait, dit Cyprien (2), parcouru tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique.

La très-grande majorité du clergé, le peuple et les évêques de la province avaient voté pour lui ; on le contraignit, en quelque sorte, à accepter sa nomination, qui fut parfaitement régulière et légale. Mais Novatien et ses amis n'en furent naturellement pas fort satisfaits, d'autant plus que, dès son entrée en fonctions, Corneille manifesta une grande bonté à l'égard des *lapsi* et reçut particulièrement un certain Trophime (3). Novat, l'agitateur de Carthage, qui était alors à Rome, attisa le feu, et poussa entre autres différents confesseurs très-considérés à se séparer de Corneille et à s'attacher au parti des rigoristes. C'étaient le prêtre Maxime, Urbain, Sidoine, Célérinus, etc. Il n'est pas probable, comme le croit Walch (4), que Moïse, qui devint martyr plus tard, fut de ce nombre (5).

En outre Novat et un certain Évariste insistèrent tellement auprès de Novatien qu'il consentit, contre son gré, disait-il, à s'opposer à Corneille, en qualité d'évêque de Rome (6), ce qui fait que plusieurs anciens auteurs considèrent Novat et Évariste comme les véritables auteurs du schisme de Rome (7).

(1) Tillemont, *Mém.*, t. III, p. 346, édit. de Bruxelles.
(2) Ep. 52.
(3) Cf. ep. 54, au commencement.
(4) Ep. 52.
(5) *Ibid.*

(1) *Voir* la lettre du Pape Corneille, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, c. 43, p. 243, éd. Mog.
(2) Ep. 52.
(3) Cypr., ep. 52.
(4) P. 225.
(5) Cypr., ep. 42, 49, 44. Corn., dans Euseb., l. c., p. 242.
(6) Euseb., VI, 45.
(7) Ainsi Cyprien, ep. 32 ; Pacian., ep. 3, *ad Sympron.*, et Corneille, dans Cyprien, ep. 48.

Novatien parvint à se faire ordonner évêque par les évêques de trois petites villes d'Italie, gens simples et ignorants, que les amis de Novatien avaient su attirer à Rome sous prétexte qu'ils pouvaient y rétablir l'union; mais, une fois arrivés, on les empêcha de voir personne, on les fit boire, et c'est dans ces circonstances qu'ils finirent par imposer les mains à Novatien (1). En même temps ils répandirent toutes sortes de mensonges contre Corneille, disant qu'il était lui-même un *libellaticus* et qu'il était en communion avec des évêques qui avaient sacrifié aux idoles (2).

Cette opposition contre Corneille se prononça aussitôt après son élection, si bien qu'avec la lettre par laquelle il annonçait, suivant la coutume, son élévation, aux évêques d'Afrique, le bruit se répandit à Carthage que son élection avait rencontré une forte résistance et que les accusations les plus graves s'élevaient contre lui. Saint Cyprien et les évêques de Carthage résolurent par conséquent d'agir avec prudence. D'une part ils firent lire dans leur synode la lettre de Corneille, mais non celle de son adversaire (à cause de son ton vif et passionné); mais, d'autre part, ils crurent nécessaire d'envoyer à Rome les deux évêques africains Caldonius et Fortunat, chargés en leur nom de vérifier, sur les lieux mêmes, la vérité, principalement en s'abouchant avec les seize évêques qui avaient pris part à l'élévation de Corneille (3). Cependant S. Cyprien et les évêques d'Afrique adressèrent leurs lettres non à la personne de Corneille, mais au clergé de Rome en général, *in communi*, ce que Corneille prit en très-mauvaise part et ce que Cyprien chercha à justifier (4).

(1) Corneille, dans Eusèbe, VI, 43, p. 243.
(2) Cypr., ep. 52.
(3) Ep. 42, 57.
(4) Ep. 45.

D'un autre côté Novatien envoya des émissaires de son parti à Carthage; mais, dès qu'ils eurent déclaré que Novatien s'était fait sacrer évêque, on rompit toute communion avec eux, parce que cette démarche était, dans tous les cas, criminelle, même si l'élection de Corneille pouvait être attaquée. Du reste les deux évêques envoyés à Rome donnèrent les meilleurs renseignements sur Corneille, renseignements qui furent confirmés par deux autres évêques africains, Pompée et Étienne, et dès lors Cyprien et toute la province ecclésiastique de Carthage n'hésitèrent plus à reconnaître solennellement le Pape Corneille (1). Il en fut à peu près de même dans toutes les autres Églises de la Chrétienté, notamment à Alexandrie, dont Denys le Grand (2) était l'évêque, et S. Cyprien s'appliqua d'une manière particulière à convaincre les évêques de la Chrétienté de la mauvaise foi de Novatien, du bon droit de Corneille (3), et à ramener à l'Église les confesseurs romains qui avaient embrassé le schisme (4). Il y réussit en effet après le départ de Novat, qui les avait séduits (5), et Corneille fut extrêmement heureux de ce résultat (6).

Ce fut à cette même époque que S. Cyprien, quittant sa retraite, convoqua le synode dont nous avons parlé, et dans lequel on devait s'entendre sur la manière de traiter les *lapsi* (mai 251 et mois suivants). On prévoyait dès lors une nouvelle persécution, et on ne voulait par conséquent pas retarder l'admission de ceux qui se repentaient réellement, afin que, fortifiés par le corps et le sang de Jésus-Christ, ils pussent, lors de la persécution prochaine,

(1) Ep. 41, 42, 45.
(2) Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 45 et 46.
(3) Ep. 52.
(4) Ep. 43, 44.
(5) Ep. 49.
(6) Ep. 46, 47, 50, 51, et Euseb., VI, 43, p. 243

donner leur corps et leur sang pour Jésus-Christ (1). Ces dispositions étaient contraires aux Novatiens. Quant à Félicissime et à son parti, qui avaient été excommuniés par le synode, on décida que personne ne donnerait témérairement la paix à ceux qui ne faisaient pas pénitence, *ut pœnitentiam non agentibus nemo temere pacem daret* (2). On distingua nettement les diverses espèces de *lapsi* d'après le degré de leur culpabilité, et on consigna toutes les décisions prises dans un livre spécial, qui était une espèce de pénitentiaire (3).

S. Cyprien communiqua immédiatement les décrets de ce synode au Pape Corneille, qui, de son côté, présida un concile de soixante évêques et de beaucoup de prêtres, lequel confirma les principes établis à Carthage et exclut de l'Église Novatien et son parti (4).

C'est par erreur que les compilateurs des actes des conciles ont fait quatre conciles de ces deux synodes de Carthage et de Rome (5).

Un grand nombre de ceux qui avaient été entraînés par Novatien revinrent alors à l'Église. Quant à Novatien, il eut recours à un moyen violent et extrême pour empêcher de nouvelles conversions, en faisant dès lors jurer à ses partisans, sur le corps et le sang de Jésus-Christ, qu'ils ne l'abandonneraient pas et ne passeraient pas au parti de Corneille (6). Il ne considéra pas encore sa cause comme perdue, écrivit de tous côtés, envoya partout des émissaires pour gagner des partisans, mettre les évêques de son côté

(1) Ep. 54.
(2) Ep. 55.
(3) Ep. 52.
(4) Euseb., VI, 43, p. 242, 245. Cyprien, ep. 52, 54.
(5) Cf. Walch, *Hist. des Conciles*, p. 102, n. 1.
(6) Euseb., l. c., p. 245.

ou en instituer d'autres à leur place (1). Ainsi, par exemple, les Novatiens opposèrent à S. Cyprien, de Carthage, le prêtre Maxime en qualité d'évêque (2) ; dans les Gaules, Marius, évêque d'Arles, embrassa leur parti (3). Rome demeura le foyer du schisme, qui eut des communautés à Constantinople, Nicée, Nicomédie, dans le Pont, en Phrygie, à Alexandrie, en Afrique, dans les Gaules, en Espagne, etc. (4). Dans leur orgueil de sectaires ils se nommaient Καθαροὶ, c'est-à-dire les *Purs* par excellence, κατ' ἐξοχήν, les *Puritains*.

Leur principal point de doctrine continua à être l'assertion de Novatien : « Il est défendu de recevoir dans la communion de l'Église celui qui a renié Jésus-Christ. On doit le rappeler à la pénitence, mais il faut abandonner le pardon à Dieu, qui seul a droit de le donner (5). » Ainsi, d'un côté, ils disputaient à l'Église le droit de pardonner des péchés graves et de laisser les pénitents s'approcher des sacrements, et d'un autre côté ils soutenaient, dans cette proposition implicitement protestante, qu'il n'y avait pas besoin d'être membre de l'Église pour obtenir de Dieu la rémission de ses péchés (6), et par ces deux propositions ils passaient de la catégorie des schismatiques dans celle des hérétiques (7). On ne sait si originairement les Novatiens excluaient seulement les *lapsi* ou bien encore d'autres Chrétiens coupables de péchés mortels ; au temps du concile de Nicée ils avaient décidément étendu leur maxime à tous les péchés graves, car l'évêque Novatien Acésius, de Constantino-

(1) Cypr., ep. 52. Euseb., VI, 45.
(2) Ep. 52.
(3) Ep. 67.
(4) Walch, *Hist. des Héres.*, II, p. 209, 236, 237, 261.
(5) Socrate, *Hist. eccl.*, IV, 28.
(6) Cf. Walch, l. c., p. 255.
(7) Cf. Natal. Alex., *Hist. eccl.*, t. IV, p. 6, et 147 sq., ed. Venet., 1778, in-fol.

ple, déclara à l'empereur Constantin, à Nicée, qu'aucun Chrétien coupable de péché mortel ne pouvait être admis aux saints mystères (1).

Nous savons, en outre, que les Novatiens rebaptisaient tous ceux qui embrassaient leur secte (2); erreur qui, au moment où le schisme naquit, était partagée par beaucoup de docteurs orthodoxes (3). Une portion des Novatiens, ceux surtout qui demeuraient en Phrygie, défendaient aussi les secondes noces, opinion que probablement ils avaient empruntée des Montanistes, parmi lesquels ils vivaient dans cette province (4). En général les Novatiens étaient rigoristes comme les Montanistes, si bien qu'on les confondit souvent les uns avec les autres, et qu'on nomma Montanistes, *Montanistæ*, *Montenses*, les Novatiens, et plus tard les *Donatistes*, qui avaient beaucoup d'analogie avec eux. Épiphane, du moins, dit (5) qu'on les appelait Μοντήσιοι à Rome; Mosheim présume (6) qu'il faut appliquer cette dénomination, non aux Novatiens proprement dits, mais aux partisans de Félicissime, qui avait établi son église sur une montagne, près de Carthage. Mosheim tire cette dernière conclusion d'un passage de l'ép. 38 de S. Cyprien; or il ne faut pas lire dans ce passage *monte*, mais *morte*, et ce n'est pas à Carthage, mais bien à Rome, que les Novatiens étaient appelés *Montenses*. Il est, par conséquent, plutôt à présumer, avec Walch (7), que la dénomination de *Montenses* ne repose que sur une confusion de ce mot avec celui de Montanistes. Quoi qu'il en soit, au bout d'un certain temps il s'éleva parmi les Novatiens de Constantinople un schisme à propos de la Pâque, parce que quelques-uns d'entre eux avaient adopté d'abord la pratique pascale des Phrygiens, puis celle des quartodécimans (1).

Le premier concile universel de Nicée tenta, dans son huitième canon, de réconcilier les Novatiens avec l'Église (2); mais la tentative échoua, et les Novatiens se perpétuèrent encore pendant plusieurs siècles. Les païens et les Ariens les persécutaient comme les orthodoxes, moins cependant, suivant Cyprien (3); mais il est douteux, quoi que dise Socrate (4), que Novatien ait été martyr dans la persécution de Valérien (5). Plus tard l'empereur Constantin le Grand promulgua, en 318, un édit qui ne leur était pas défavorable; dix ans après il défendit leurs réunions et leur interdit toute espèce de culte. Julien l'Apostat et Théodose le Grand les favorisèrent de nouveau; mais Honorius et Théodose II furent très-sévères à leur égard comme à l'égard de tous les hérétiques, et à cette époque les Papes Innocent I[er] et Célestin I[er] leur enlevèrent leurs églises. Le patriarche d'Alexandrie, Euloge, ayant encore jugé utile, à la fin du sixième siècle, de combattre les Novatiens dans un livre aujourd'hui perdu, on en doit conclure que les restes de cette secte étaient parvenus jusqu'à lui.

Cf. Walch, *Hist. des Hérés.*, t. II, p. 185-310; Tillemont, *Mémoires*, t. III, aux articles *Corneille* et *Novatiens*, p. 189, 209, et dans les notes des pages 346, 353; Maran, *Vita S. Cy-*

(1) Socr., *Hist. eccl.*, I, 10.
(2) Cypr., ep. 73.
(3) *Voy.* BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES.
(4) Cf. canon 8 du premier concile de Nicée, et Walch, l. c., p. 258.
(5) *Ancorat.*, c. 13.
(6) *Comm. de rebus Christ.*, p. 500.
(7) P. 243.

(1) Socrate, *Hist. eccl.*, IV, 28; V, 21; VII, 5, 12, 25. Sozom., *Hist. eccl.*, VII, 18.
(2) *Voy.* NICÉE (premier conc. univ. de).
(3) Ep. 57.
(4) IV, 28.
(5) Cf. Tillemont, *Mém.*, t. III, p. 213, éd. de Brux. Walch, l. c., p. 198, 276.

priani, en tête de l'édition de Saint-Maur des œuvres de S. Cyprien.

HÉFÉLÉ.

NOVICIAT. Temps d'épreuve que doivent subir ceux qui veulent être admis dans un ordre religieux, avant qu'on leur permette de faire les vœux perpétuels. Une vie de retraite, de pauvreté et d'obéissance absolue, suppose une rare abnégation de soi-même, et les sévères obligations qui pèsent sur le religieux exigent qu'une épreuve sérieuse et longue garantisse la sincérité et la constance de celui qui aspire par la voie la plus prompte, mais la plus dure, à la félicité suprême. C'est pourquoi ces épreuves consistaient autrefois dans des travaux abjects et rebutants pour la nature, dont l'accomplissement devait et pouvait, en effet, constater l'humilité et la persévérance du candidat. Aujourd'hui encore les jeunes novices, placés sous la direction et la surveillance directe du maître des novices, *magister novitiorum*, sont soumis à diverses pratiques ascétiques, à l'observance la plus minutieuse de la règle et des statuts de l'ordre, et scrupuleusement initiés aux exigences du chœur et aux obligations spéciales de leur état. Ce temps d'épreuve ne peut être remis par les supérieurs ni omis par les novices. Il commence avec la vêture (1) et dure au moins un an sans interruption (2), parfois deux et trois ans. La profession ne doit pas avoir lieu avant l'expiration du noviciat, sinon elle est nulle. Ce n'était que sur les preuves irrécusables d'une résolution immuable qu'autrefois le supérieur d'un couvent pouvait, après mûre réflexion, abréger l'épreuve (3).

Durant l'épreuve, tant que le novice n'a pas prononcé ses vœux, il est libre de sortir de l'ordre (1). Que la sortie du novice soit le résultat d'un changement de résolution ou de la conviction de l'insuffisance de ses forces, ou de tout autre motif, il ne peut rentrer plus tard dans l'ordre sans être de nouveau soumis à l'épreuve complète du noviciat.

Le couvent n'a aucun droit sur la fortune du novice, et, si celui-ci meurt durant l'épreuve, le couvent n'est pas héritier ab intestat (2); il n'a d'autre droit que celui de rentrer dans les dépenses qu'il peut avoir faites pour le novice. Toute disposition du novice en faveur du couvent faite pendant le noviciat est nulle si elle n'a pas été faite durant les deux derniers mois du noviciat, avec le consentement de l'évêque ordinaire ou de son vicaire général, et si la profession n'a eu lieu en effet après.

Cf. *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 16, *de Reg. et mon.*

PERMANEDER.

NUÉE (COLONNE DE). *Voyez* FEU (COLONNE DE).

NULLITÉ DU MARIAGE. *Voyez* DIVORCE.

NUMÉNIUS, fils d'Antiochus, fut envoyé avec Antipater, par Jonathas Machabée, à Rome et à Sparte, pour renouveler l'alliance des Juifs avec les Romains et les Spartiates (3). Il reçut la même mission de Simon, frère et successeur de Jonathas (4). Il paraît encore une fois dans Josèphe (5), sous Hyrcan (127 avant Jésus-Christ), comme ambassadeur des Juifs à Rome.

NUMMUS VICESIMUS. *Voyez* IMPÔTS.

(1) *Voy.* VÊTURE.
(2) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 15, *de Regul. et mon.*
(3) C. 16, X, *de Regul.*, III, 31.

(1) C. 9, 20, 21, 23, X, *eod.*, III, 31.
(2) *Nov.*, V, c. 5.
(3) I *Mach.*, 12, 16.
(4) *Ibid.*, 14, 22; 15, 15.
(5) *Ant.*, 14, 16.

NURENBERG, en allemand *Nürnberg*, autrefois *Nürenberg, Norenberg*, en latin *Norimberga, Noriberga, Norica, Castrum Noricum, Noris*, ancienne ville impériale située en Franconie, sur la Pégnitz, entre les margraviats d'Anspach et de Bayreuth, à 13 milles de Ratisbonne et de Wurtzbourg, reçut probablement son nom d'une tribu de la Norique, qui, pour se mettre à l'abri de la férocité des Huns, se réfugia dans ces contrées boisées, et s'y bâtit, tant bien que mal, un château fort qu'elle appela, du nom de sa patrie, *castrum Noricum*. Cette tribu entoura ensuite la place de grandes murailles pour se défendre contre des invasions subites; mais elle finit par se livrer elle-même au pillage et rendre peu sûrs les bois et les villages environnants. L'empereur Conrad Ier, voulant remédier à cet état de choses, fit, en 912, avancer une troupe de soldats, qui chassa la population armée du château, la remplaça par une garnison régulière, chargée de veiller de là à la sûreté générale et de régir la ville. Plus tard les habitants de Nurenberg reçurent la même mission en fief de l'empire. Du reste avant 1072 Nurenberg ne paraît pas avoir été une ville importante, puisque c'est à cette époque que son nom paraît pour la première fois dans le *Chronicon Augustense* et dans Lambert d'Aschaffenbourg. Henri V, cherchant à renverser du trône son père l'empereur Henri IV, assiéga Nurenberg, ravagea la ville, quoiqu'il ne pût s'emparer du château fort (burg), ce qui devint le motif pour lequel la ville mit une tête de vierge dans ses armes. L'empereur Conrard III, de la maison de Souabe, eut pitié de la misère de la ville, la fit rebâtir et notablement agrandir. Sous Charles IV elle fut de nouveau agrandie (1350), et si magnifiquement restaurée que ses maisons pouvaient passer pour des palais. Elle était entourée d'une double muraille et munie d'environ 365 fortes tours. Son agréable situation la rendit chère aux empereurs, qui y résidèrent souvent. Charles IV la nommait la ville la plus remarquable et la mieux située de l'empire. D'autres l'appelaient l'œil de la nation allemande. Celtes et Ænéas Sylvius disaient qu'elle était l'ombilic de la Germanie, *umbilicus Germaniæ*.

Divers empereurs, Othon Ier, Frédéric Ier, Rodolphe Ier, Albert Ier, Louis V, Charles IV, Venceslas, Frédéric III, Maximilien Ier, Charles-Quint, et d'autres y présidèrent les diètes de l'empire. Il y eut plusieurs diètes consécutives tenues à Nurenberg en 1522, 1523 et 1524, au sujet des nouveautés luthériennes. Les Papes Adrien VI et Clément VII y envoyèrent leurs nonces, afin d'obtenir l'exécution de la bulle du Pape Léon X et de l'édit impérial contre Luther; mais on y décida qu'on réunirait d'abord en Allemagne une assemblée libre de l'Église. En 1532 on convoqua à Nurenberg une autre assemblée où l'on conclut la paix avec les protestants, en attendant le futur concile, et ce fut la première paix de religion, laquelle fut renouvelée ensuite à Francfort, en 1539.

La Pégnitz, qui traverse la ville, la partage en deux portions inégales. La plus petite, au nord, est, d'après l'église principale, appelée le quartier Saint-Sébald; l'autre, plus grande, au sud, reçoit de son église principale le nom de quartier Saint-Laurent. Cette division a aussi donné leurs noms aux bois environnants.

L'histoire de S. Sébald est enveloppée d'obscurité. D'abord les historiens ne sont pas d'accord sur le lieu de sa naissance. Les uns le font venir d'Angleterre ou d'Écosse, d'autres de la Dacie, d'autres du Danemark, quoiqu'au huitième siècle le Christianisme n'eût

pas encore été adopté dans ce dernier pays, et que les actes de S. Sébald disent qu'il était issu d'une famille pieuse et chrétienne. D'après ces actes il était fils d'un roi de Dacie, ce qui ne paraît pas trop vraisemblable non plus, puisqu'à cette époque la Dacie n'avait pas de roi chrétien.

On ne peut pas non plus déterminer l'époque où il vécut, et son premier biographe tombe dans d'évidentes contradictions chronologiques. En effet il dit que S. Sébald naquit au temps de Pépin, roi des Franks, et de son fils Charles, et qu'il fut envoyé par le Pape Grégoire II propager la foi chrétienne, avec S. Willibald et Wunibald, en Allemagne. Or Pépin ne commença à régner qu'en 752, tandis que Grégoire II était mort 20 ans auparavant. Si donc S. Sébald ne naquit que sous Pépin et Charles, il ne put recevoir sa mission de Grégoire II. Dorgan, Ménard et d'autres martyrologues de l'ordre de Saint-Benoît en font un Bénédictin; Arnold Wion dit qu'après avoir vécu 15 ans, dans la solitude, uniquement de légumes, il vint à Ratisbonne, et de là à Nurenberg, pour s'y faire admettre, en 716, dans le couvent de Saint-Martin (nommé plus tard Saint-Éloi). Benoît Gonanus prétend au contraire, dans sa *Vie des Pères d'Occident*, que les actes du saint portent expressément que, chargé d'ans, et averti de sa mort prochaine par une voix du ciel, il se rendit à Saint-Martin pour demander à y être enseveli. Mais Gonanus se trompe aussi, puisque les plus anciens actes ne disent pas un mot de l'arrivée de Sébald dans ce couvent, quoiqu'ils constatent que ses restes y furent apportés.

Ce qu'il y a d'avéré, c'est qu'avant la réforme S. Sébald avait toujours été considéré comme l'un des premiers apôtres du pays, qu'il y était en grande vénération, et que ceux des bourgeois de la ville qui sont restés catholiques lui ont élevé un magnifique mausolée.

Le protestant Hess a chanté ce monument de la piété des fidèles. Avant lui le fameux poëte Conrad Celtes avait célébré les vertus de Sébald. Son poëme en l'honneur du saint commence par cette strophe en vers saphiques :

Regiæ stirpis soboles, Sebalde,
Norica multum veneratus urbe,
Da tuam nobis memorare sanctam
Carmine vitam.

On a quelques messes en l'honneur de S. Sébald, qui ont été approuvées par le Pape Martin V. Le nom de Sébald se lit au martyrologe. Les actes du saint, qu'on trouve chez les Bollandistes, t. III, *August.*, p. 769, et qui proviennent d'un rédacteur inconnu, sont sans authenticité et sont tissus de contradictions (1).

Églises et couvents. Suivant une légende du pays, Boniface, l'apôtre de l'Allemagne, aurait, en 716, converti les habitants de Nurenberg et bâti en l'honneur de S. Pierre une chapelle sur la place où, actuellement, se trouve le chœur de S. Sébald. Or il est difficile d'établir que S. Boniface ait apporté lui-même la lumière de l'Évangile aux Nurenbergeois. Malgré cela on peut admettre que la chapelle de Saint-Pierre et de Löffelholz (nommée aussi petit chœur des anges), qui existe encore entre les deux tours, est la partie la plus ancienne de cette église. Cette chapelle est dans le style mauresque, d'où l'on peut conclure que sa construction remonte au dixième siècle. En admettant cette époque, on peut encore considérer la chapelle de Saint-Pierre comme le tombeau de S. Sébald; car, quoique quelques auteurs placent sa mort en 901, la plupart des historiens l'ont, avec plus de raison, placée en 1070, et cette donnée s'accorde avec celle

(1) *Voir* Butler, *Vie des Pères*, t. XI.

de la bulle de canonisation. Celle-ci fut promulguée par le Pape Grégoire XI vers 1370. Le Pape Martin V confirma cette canonisation et ordonna qu'on célébrerait la fête de S. Sébald le 19 août. En partant de cette date de la mort du saint, on ne peut plus admettre qu'il ait été le premier apôtre de Nurenberg, puisque la lumière du Christianisme brillait dès le septième siècle dans la ville voisine de Wurtzbourg. La chapelle dont nous parlons fut peu à peu élargie, et l'église de Saint-Sébald finit par recevoir, en 1361, ses dimensions actuelles. Sa construction fut achevée en 1377. Les deux tours furent élevées à plusieurs reprises, entre autres en 1482 et 1483. Les cloches qui y sont suspendues sont très-anciennes. La cloche du chœur, qui pèse 3233 kilogrammes, fondue par Henri Grünewald, fut bénite en 1396, le jour de la Fête-Dieu, et reçut le nom de *Bénédicte;* on y lit cette inscription : *Vox ego sum vitæ; voco vos orare; venite. Christus regnat.* Sur la cloche du tocsin est écrit : *Jesus Nazarenus*, *Rex Judæorum.* Le grand crucifix en cuivre qui se trouve entre les deux tours est remarquable ; il pèse 939 kilogrammes, et a été donné, en 1488, par Jean et George Stark. On remarque ensuite la belle œuvre d'Adam Kraft, l'ensevelissement du Christ. Un bras de pierre qui s'avance porte une petite tour en fer, dans laquelle brûlait autrefois une lampe. Le fondateur obtint de l'évêque de Bamberg, Henri III, une indulgence en faveur de ceux qui feraient leurs dévotions près de ce tombeau. Puis on distingue l'urne du baptistère, en cuivre blanc, pesant 1600 kilogrammes, ornée des figures des quatre Évangélistes et de beaucoup d'autres figures ciselées. En 1361 le fils de l'empereur Charles IV, le roi Wenceslas, fut baptisé sur ces fonts. L'agonie de Notre-Seigneur au mont des Olives, représentée en pierre par Adam Kraft, aux frais de Paul Volkamer, est une belle œuvre. Les Apôtres sont des portraits de quelques conseillers qu'Adam Kraft avait dessinés durant un repas. L'autel est surmonté d'un *Ecce homo* peint par Matthieu Mérian le fils. C'est devant cet autel que brûle la lampe perpétuelle que Sébald Tucher fonda en 1400, et qui a continué à brûler depuis lors sans interruption. La chaire est un travail de Léon Ackermann et de Georges Schweigger. A la colonne contre laquelle est adossée la chaire est suspendu un tableau donné par Holzschuher et peint par Albert Durer, représentant la descente de la croix. Les fenêtres de cette église sont ornées de magnifiques vitraux, la plupart très-anciens.

Avant Albert Durer il y avait eu à Nurenberg plusieurs peintres sur verre. La chapelle de Löffelholz a les plus anciens vitraux. Le vitrail derrière le maître-autel fut peint par ordre de l'empereur Maximilien Ier, qui y fit représenter les armes de tous les pays et royaumes sur lesquels il régnait. Mais le chef-d'œuvre de cette église est le tombeau de S. Sébald, que fit Pierre Vischer, aidé de ses cinq fils, de 1506 à 1519. Il est en cuivre jaune et pèse 6000 kilogrammes. Les douze Apôtres qui entourent le tombeau sont, par l'exactitude du dessin et la pureté de la fonte, dignes d'admiration.

Avant la réforme on célébrait en grande pompe la fête de S. Sébald. Les membres les plus considérables du conseil de la ville portaient le cercueil du saint; les prêtres, les étudiants, les chœurs de musique et la foule suivaient la procession.

Les diptyques de l'église de Saint-Sébald, *diptycha ecclesiæ Sebaldinæ*, de Hirsch et Wurfel, Nurenberg, 1756, t. Ier, p. 36, renferment une instruc-

tion spéciale sur la manière dont on doit célébrer l'entrée d'un évêque de Bamberg arrivant pour la première fois à Nurenberg et une description des cérémonies de l'entrée du roi Sigismond. Il y est dit : *Ubi dominus rex in loco sibi ante altare S. Sebaldi præparato flectebat genua et oravit; et dominus suffraganeus Bambergensis super ipsum collectam, pro rege, quæ in magna sexta feria legitur, pro ipso; post cujus conclusionem dominus plebanus S. Sebaldi incendebat fasciculum lini et alte dicebat: Serenissime rex, sic transit gloria mundi.*

L'église du *Saint-Esprit.* Le prévôt de l'empire, Conrad Hainz, surnommé le Grand, fonda, en 1331, le nouvel hôpital et l'église du Saint-Esprit. L'ancien hôpital de Sainte-Élisabeth, de la maison teutonique, existait déjà depuis 1290. L'église fut commencée en 1333 et achevée en 1341. Elle fut agrandie en 1487, et reçut enfin sa forme actuelle en 1662, par les soins de l'Italien Carlo Brentano. Devant le maître-autel descend de la voûte un reliquaire qui a la forme d'une petite maison, qui contenait autrefois des reliques et des pierres précieuses. Il est vide aujourd'hui. Les écrins qu'il renfermait provenaient de l'empereur Sigismond, qui, ne croyant plus les diamants de la couronne en sûreté en Bohême, en fit porter une portion à Nurenberg et en confia, en 1423, la garde perpétuelle à ses habitants.

L'église de *Notre-Dame* (*Frauenkirche*), placée sur le marché, fut bâtie, en 1355, par l'empereur Charles IV, à la place de l'ancienne synagogue des Juifs. Elle fut achevée en 1361 et consacrée en présence de l'empereur. Son horloge est une œuvre de George Heuss; les figurines, en cuivre battu et dorées, sont du fondeur Sébastien Lindenast; elles représentaient les sept électeurs, précédés d'un héraut, qui passaient, aux heures, devant l'empereur Charles IV, assis sur un trône. Les échoppes qui cachaient en partie le porche de l'église furent enlevées, et tout l'édifice reprit son ancien aspect, grâce aux travaux de l'habile architecte Heideloff; l'intérieur fut renouvelé, et en 1816 l'église, rendue au culte catholique, devint la cure principale.

L'église des *Dominicains.* Une partie du couvent existe encore. L'église, tombant en ruines, fut abattue. Les bâtiments du couvent renferment la bibliothèque de la ville, qui possède d'intéressants manuscrits et beaucoup d'éditions princeps.

L'église de *Saint-Éloi.* En 1140 l'empereur Conrad III fit bâtir, en l'honneur de l'impératrice Gertrude, le couvent de Saint-Éloi, qu'il donna à des moines écossais de l'ordre de Saint-Benoît et dont l'abbé releva immédiatement de l'empire. Le premier abbé fut *Déocarus*, confesseur et aumônier de l'impératrice. Au quinzième siècle le monastère était en pleine décadence morale et financière. Les burgraves transmirent, en 1453, leur droit de patronage au conseil de la ville, à laquelle le dernier abbé, Frédéric Pistorius, avait abandonné le monastère en 1525. On y établit immédiatement un gymnase. Il devint, ainsi que l'église, la proie des flammes en 1696. Au bout de trois ans il fut rebâti; l'église elle-même fut restaurée de 1711 à 1718. Son style est italien; ses colonnes sont d'ordre dorique au dehors et corinthien au dedans. La voûte est peinte par Daniel Preisler; le tableau de l'autel est une œuvre remarquable de Van Dyck. Les trois chapelles, plus basses que l'église, furent sauvées de l'incendie. On descend, moyennant quelques degrés, de l'église dans la chapelle de S. Wolfgang; de celle-ci on passe dans la chapelle de S. Eucharius, la plus ancienne

des trois. La troisième, bâtie en 1345, est la chapelle dite de Tetzel. C'est là que, suivant la tradition, se trouvait la chapelle de S. Martin, bâtie par Charlemagne en 804. Elle a de bons tableaux anciens, parmi lesquels on remarque le couronnement de la sainte Vierge d'Adam Kraft. Le gymnase luthérien établi dans l'abbaye de Saint-Éloi a compté autrefois beaucoup de savants, tels que Joachim Camérarius, Éobanus Hess, etc.

Le couvent des *Franciscains déchaussés* était sur la place où se trouvent actuellement la maison des orphelins, le musée et la maison Bestelmeier.

Le couvent des *Carmes*, bâti en 1255, fut abattu en 1557 et transformé en habitations particulières, mais l'église subsista ; on l'appelait l'église du Sauveur ou des Soldats. En 1817 elle fut rasée.

Le couvent des *Chartreux*, appelé aussi *Maria-Zelle*, a une fort belle église, fermée depuis 1816, et qui sert aujourd'hui de magasin à fourrage.

Hors de la ville on voyait le couvent des *religieuses de Saint-Jean*, érigé en 1252, avec une église, qui en 1323 fut rebâtie par les soins de la famille Tetzel. Elle renferme plusieurs monuments remarquables.

Le couvent de *Sainte-Claire* (originairement de *Sainte-Madeleine*) fut achevé en 1278. Il comptait parmi ses religieuses deux sœurs du célèbre Wilibald Pirkheimer (1), Charitas et Claire, et sa fille Catherine. Une partie de cet ancien couvent, qui avait été converti en habitations particulières, fut achetée plus récemment et occupée par les *Dames anglaises* de Bamberg, qui dirigent un pensionnat de jeunes filles très-florissant. L'église a été rendue aux Catholiques, qui en possèdent ainsi deux dans Nurenberg, après les avoir toutes bâties. C'est auprès de cette église que jadis, au milieu des orages de la réforme, l'héroïque abbesse Catherine Pirkheimer se maintint jusqu'à la mort de la dernière de ses religieuses.

(1) *Voy.* PIRKHEIMER.

Le couvent des religieuses de *Sainte-Catherine* fut fondé par un habitant de Nurenberg, Conrad de Neuenmarkt. L'église, achevée en 1300, devint plus tard un magasin. Dans le dernier siècle les maîtres chantres (*Meistersänger*) y tenaient leurs écoles publiques.

L'église de *Saint-Laurent* est la plus grande de Nurenberg ; elle repose sur 26 colonnes ; elle est longue de 322 pieds (1), large de 104 (2) pieds de Bavière. Il y avait auparavant à cette place une petite église dite du Saint-Sépulcre, qui, à la demande d'Adolphe, comte de Nassau, fut rasée en 1274 et remplacée par celle de Saint-Laurent. Le portail, chef-d'œuvre de sculpture, fut terminé en 1280. En 1403 le conseil de la ville fit élargir l'église ; en 1459 le coadjuteur de Bamberg posa la première pierre du chœur. Le tout fut achevé en 1477. Outre le maître-autel, dû à la munificence de J.-Jérôme Löffelholz, l'église a dix autels. Près de la colonne à droite du maître-autel se trouve le *tabernacle*, chef-d'œuvre d'Adam Kraft, qui reçut pour le faire, de Hans Imhof, 770 florins, et qui vaut aujourd'hui plus de 5,000 florins. Il acheva ce travail d'une finesse incroyable en quatre ans. Ce tabernacle, haut de 64 pieds ($21^m,33$), est porté par trois figures à genoux, représentant le maître ciseleur et ses deux ouvriers.

Dans le chœur est suspendu un tableau en bois sculpté, par Veit Stoss, représentant la Salutation angélique, commandé en 1518 par Antoine Tucher. La Ste Vierge et l'ange ont sept pieds ($2^m,33$) de haut. André Osiander fulmina contre ce tableau, qu'on fut obligé

(1) $93^m,678$.
(2) $30^m,353$.

de couvrir d'une toile. On garde dans la sacristie souterraine quelques livres de choral fort beaux, écrits sur parchemin et ornés de riches lettres initiales. Dans la sacristie supérieure on conserva pendant longtemps le cercueil couvert de plaques d'argent qui renfermait les ossements de S. Déocarus (ou Eucharius). S. Déocarus (*Gottlieb*) était le second patron de l'église ; il était le contemporain de Charlemagne, et annonça, dit-on, l'Évangile à Nurenberg. Il avait vécu, suivant la légende, dans une contrée sauvage et solitaire du diocèse d'Eichstädt, et Charlemagne lui avait fait bâtir une petite église en l'honneur de la Ste Vierge. Plus tard, la réputation de sa sainteté s'étant répandue fort au loin, et plusieurs compagnons, partageant les sentiments du saint solitaire, s'étant associés à lui, l'empereur fit construire à côté de la chapelle un couvent et nomma Déocarus ou Déochar abbé de la communauté naissante. L'endroit et le couvent reçurent le nom de Herrnried, parce que les moines, nommés en allemand *Herren* (ces messieurs), avaient cultivé la contrée, et qu'on nomme *Ried*, en allemand, un endroit stérile et marécageux qui a été défriché et rendu arable. Cette pépinière attira plusieurs colons ; bientôt s'éleva autour du monastère un village qui devint un bourg et finit par être une ville. Elle se nomme *Herrieden*, sur l'Altmühl, en Franconie. On ignore l'année de la mort du saint abbé ; on sait qu'il mourut au commencement du neuvième siècle. Dans la suite le monastère tomba, et à la place des moines on substitua huit prêtres séculiers. Déocarus fut en grande vénération parmi le peuple et devint le patron du pays. En 1317 l'évêque d'Eichstädt, Philippe, fit la levée du corps de Déocarus et l'exposa à la vénération publique dans un cercueil de marbre. Une partie de ses reliques fut accordée par l'empereur Louis de Bavière à la ville de Nurenberg et déposée dans l'église Saint-Laurent ; l'autre fut portée à Eichstädt. La fête de ce saint se célèbre le 7 juillet (1). Le cercueil d'argent, qui renfermait autrefois les reliques, était exposé sur l'autel des douze Apôtres, à Saint-Laurent, à la vénération des fidèles. Plus tard on construisit une chapelle particulière et un autel, dû à André Volkamer, qui fut dédié en 1406 aux Apôtres S. Philippe et S. Jacques et à S. Déocarus par le coadjuteur de Bamberg. Sur ce cercueil d'argent, fondu en 1437, on lisait ces mots : *Ao. 1437, die sancti Egydii, completum est hoc corpus sarcophagi, in honor. Sti Deocari abbatis, per Dom. Ludovicum, imperatorem Rom. huc de Heerrieden translati.* Ce cercueil subsista jusqu'en 1812, et fut alors, on ne sait pourquoi, vendu on ne sait à qui. Les ossements du saint ont également disparu. Autrefois, tous les ans, à la Pentecôte, le cercueil était porté solennellement, autour de l'église, par quelques jeunes membres du conseil, suivis d'une nombreuse procession. Cette fête tomba naturellement par l'introduction de la réforme. L'église de Saint-Laurent a des vitraux remarquables ; ceux du chœur sont des chefs-d'œuvre. Ils ont été parfaitement restaurés de 1836 à 1839 par le peintre Kellner. Chaque vitrail porte le nom de la famille qui l'a fondé ; l'un se nomme Volkamer, l'autre Hirschvogel, ou Tucher; il y a aussi le vitrail de l'empereur, dans lequel on voit Charlemagne à cheval.

L'église de *Saint-Jacques*, bâtie en 1285, agrandie en 1500, restaurée en 1825 par l'architecte Heideloff, possède d'anciennes peintures et des ouvrages en bois sculptés fort remarquables.

(1) *Voir* Butler, t. XV.

Le *Patriciat.* Il y avait à Nurenberg vingt-six familles patriciennes, parmi lesquelles on prenait les membres du conseil. Ces patriciens avaient divers privilèges dont ne jouissaient pas les patriciens des autres villes de l'empire ; par exemple, ils ne se mêlaient jamais avec la bourgeoisie ; en vertu d'un décret de Charles IV ils étaient admis dans les tournois, quoique la chevalerie franconienne ne voulût pas les tolérer. On comptait parmi ces familles : les Stromer de Reichenbach, Waldstromer de Reichelsdorf, Geuder de Herolsberg, Kress de Kressenstein, Löffelholz de Colberg, Volkamer, Harsdörfer, Holzschuher, Tucher, Imhof, etc., etc.

Art, industrie, commerce. On voit à quelle hauteur s'éleva l'art dans Nurenberg d'après les nombreux et antiques monuments que la ville possède encore. La sculpture surtout y déploya ses richesses. Parmi les sculpteurs il faut citer : *George* et *Fritz Ruprecht*, le statuaire *Sébald Schonhofer*, qui travaillèrent ensemble à l'église Notre-Dame et à la belle fontaine de la place (1355-1361) ; *Hans Beer*, *Adam Kraft*, *Hans Behaim* l'ancien. Dès le treizième et le quatorzième siècle il y avait à Nurenberg des statuaires, des peintres, des fondeurs, des sculpteurs en bois. Parmi ces derniers on remarque *Veit Stoss*, *Pierre Flötner* et *Léo Bronner*, dont les travaux sont d'une délicatesse extraordinaire. Nurenberg eut dès le quatorzième siècle des peintres de lettres et des mouleurs, précurseurs des imprimeurs, tels que *Jean Sporer* (vers 1473, qui publia l'*Ars moriendi* en vingt-quatre gravures sur bois), *Junghans*, *Guill. Pleydenwurf* et *Séb. Gellendorfer ; Jérôme Rösch* sculpta de nombreuses figures en bois d'après les dessins d'Albert Durer ; enfin *Hans Springinklée*, disciple d'Albert Durer, et *Hans Lautensack.* Parmi les peintres on remarque *Michel Wohlgemuth*, le maître d'*Albert Durer*. Ce dernier fut le plus grand peintre de Nurenberg ; on le nomme avec raison le père de l'art allemand ; il développa son goût dans de nombreux voyages, jouit de l'estime et de l'affection des gens de toutes les conditions et de la faveur spéciale de l'empereur Maximilien.

Au seizième et au dix-septième siècle on remarque encore parmi les peintres de Nurenberg : *Amberger, Jobst Ammon*, *Adam Aspach*, *Jean-Paul Auer*, *Wolf Avemann*, les *de Bemmel*, *Blendinger*, *Brasch*, les *Dietzsch*, etc., et surtout *Joachim de Sandrart* († 1688), qui représenta dans un de ses tableaux le banquet de la paix célébré à l'hôtel de ville le 25 septembre 1649. Ce tableau renferme les portraits de tous les grands personnages qui assistèrent à ce festin.

Albert Durer fut aussi le premier des graveurs sur acier de son temps, en même temps qu'il fut le créateur de cet art. Nurenberg eut également, dès le quatorzième siècle, des ciseleurs. L'art de ciseler le verre y fut importé au dix-septième siècle par *George Schwanhard*. Les graveurs sur pierre eurent leurs plus habiles représentants dans *Daniel Engelhard*, *Claude de Croix*, qui grava les grenats de Bohême, *George Höfler*, etc. Les orfèvres comptèrent aussi de grands artistes parmi eux. Tous les arts, y compris la musique et la poésie, furent cultivés avec amour et succès à Nurenberg. La ville avait déjà son maître de musique en titre alors que les princes n'avaient pas encore de maîtres de chapelle. Le premier organiste de Nurenberg fut *Melchior Wadel*, en 1444. *Hans Meuschel* fabriqua d'excellentes trompettes. La poésie semblait être morte en Allemagne avec les *Minnesänger ;* elle ressuscita à Nurenberg avec les maîtres de chant allemands,

de 1433 à 1460, *Grégoire de Heimbourg* (1) fut syndic et conseiller d'une foule de princes et d'évêques allemands qui l'attirèrent à toutes les diètes et le mêlèrent à toutes les discussions politiques du temps. Cet homme, doué d'une puissante intelligence et d'une volonté énergique, s'efforça de faire prédominer, par des moyens violents et agressifs, les nouvelles tendances, et fut d'abord stimulé et encouragé dans cette voie par Æneas Sylvius. Les études classiques se propagèrent alors en Allemagne en suivant trois directions, l'une le long du Rhin jusqu'à Cologne; l'autre vers l'est, l'Autriche, la Bohême et la Hongrie; la dernière vers le centre de l'Allemagne, vers Augsbourg, Nurenberg, Bamberg, Wurzbourg (2). Dans cette dernière zone c'était Heimbourg qui avait été le plus actif et le plus influent. Æneas Sylvius dit de lui que, de même qu'autrefois la Grèce se réfugia dans le Latium, le Latium s'était réfugié avec Heimbourg en Allemagne. Il travailla avec ardeur, à Eichstädt, Bamberg, Wurzbourg, où il était né, à établir et propager le culte de ce paganisme classique qu'on déguisait sous le nom de réforme et de liberté, et partout il eut un succès prodigieux. Il réunit en outre à Nurenberg même un cercle d'hommes partageant ses opinions et ses vues. Il était secondé à la même époque par deux hommes importants, *Nicolas Wyle* et *Martin Meyr*, chancelier de l'électeur de Mayence, tous deux amis intimes d'Æneas Sylvius et de Heimbourg.

On ne s'étonnera plus d'après cela que Nurenberg ait été le foyer ardent des idées de réforme qui allumèrent en Allemagne un incendie dont les ravages étaient loin des prévisions pacifiques des premiers fauteurs de la réforme. Lorsque la réforme éclata, Nurenberg devint le théâtre principal des disputes des prédicateurs de la doctrine nouvelle. Ce fut là qu'*André Osiander* se disputa presque toute sa vie avec ses collègues, et notamment avec *Veit Dietrich*. Ce fut là que le luthéranisme trouva un sûr abri, et de là qu'il put commodément se répandre de tous côtés, grâce aux négociants qui en partaient tous les jours. Il y avait pris pied dès 1524, par l'apostasie de *George Pessler*, prieur de Saint-Sébald, et d'autres prêtres prévaricateurs. D'ailleurs, dès 1523, *Wolfgang Volbrecht*, prieur des Augustins, y avait, le jeudi saint, administré la communion sous les deux espèces, non-seulement à ses religieux, mais à plusieurs fidèles; en 1524 il l'avait également distribuée sous les deux espèces à plus de trois mille personnes. Cependant les patriciens de la ville, ne voulant pas encore se brouiller complétement avec l'empereur, adoptèrent, en 1548, l'intérim, qui ordonnait aux protestants de rétablir certains usages catholiques que la réforme avait abolis. C'est ce qui explique comment Nurenberg conserva, non-seulement longtemps après l'abolition de l'intérim, mais jusqu'aux temps les plus modernes, différents usages de l'Église catholique. Ainsi ce ne fut qu'en 1783 qu'on y abolit l'exorcisme dans le Baptême, et en 1789 la première messe, les petites heures et les vêpres, dans l'église Notre-Dame. Ce ne fut qu'en 1810, le vingt et unième dimanche après la Trinité, que les ecclésiastiques ne parurent plus en habits sacerdotaux pour distribuer la communion (1). Ce qui décida la victoire de la doctrine luthérienne dans Nurenberg, ce fut l'apostasie du

(1) *Voy.* GRÉGOIRE DE HEIMBOURG.

(2) Cf. Charles Hagen, *Histoire politique de l'Allemagne,* Stuttg., 1842, p. 131.

(1) Cf. H. Pfister, *Manuel des choses remarquables de Nurenberg*, 2 petits volumes.

margrave *Albert*, grand-maître de l'ordre Teutonique, et les rapports permanents des margraves de Brandebourg avec la ville. En 1526 on érigea, à côté de l'église de Saint-Éloi, un gymnase que Philippe Melanchthon, chargé de sa direction, inaugura par un discours et qu'il pourvut de maîtres de son choix. En 1575 ce gymnase fut transféré à Altdorf, et en 1578 l'empereur Rodolphe II y ajouta une académie, et plus tard une université. Le gymnase demeura uni à l'université jusqu'en 1633, époque où il fut replacé à Nurenberg même.

Guerres. Le contingent qu'autrefois Nurenberg fournissait aux guerres de l'empire consistait en 8 compagnies d'infanterie, 2 compagnies de cuirassiers et 2 de dragons. Au quatorzième siècle la ville entra en une collision sanglante avec la noblesse des environs. Un des seigneurs les plus dangereux parmi les pillards qui dévastaient le pays fut *Apollon Eppelein de Gailingen*. Ses complices, qu'il réunissait dans son château de Trameysel, étaient la plupart des gentilshommes franconiens. Ils stationnaient sur les grandes routes, jetaient à bas de leurs voitures les bourgeois et leurs cochers, s'emparaient des marchandises et emportaient leur butin dans leurs châteaux. Eppelein exerça cet abominable métier pendant près de cinquante ans, jusqu'à ce qu'enfin il fut roué à Neumark, dans le haut Palatinat. Nurenberg se vit encore obligé en 1384, pour se defendre contre les excès de ses voisins, de s'unir à l'alliance souabe. Cette alliance l'entraîna dans une guerre nouvelle, parce que la ville de Rottenbourg, qui faisait partie de l'union, était elle-même en guerre avec l'évêque de Wurtzbourg et le burgrave Frédéric.

En 1419 éclata la terrible guerre des Hussites, dans laquelle les armées de Sigismond furent le plus souvent battues. L'étendard des Hussites, portant partout la mort et la désolation, s'étendit victorieux sur toute l'Allemagne. Dans leur marche triomphale les Hussites arrivèrent en 1430 jusqu'à six lieues de Nurenberg, qui ne put se racheter des malheurs qui la menaçaient qu'au prix de 10,000 florins.

Mais les querelles que Nurenberg eut avec les margraves de Brandebourg furent plus désastreuses encore. Elles naquirent à propos de la vente faite à Nurenberg par Frédéric, électeur de Brandebourg et burgrave de Nurenberg, en 1427, du château de Reichsveste, de ses dépendances et de ses droits et priviléges. Quoique le contrat eût détaillé toutes les conditions de la vente, son exécution créa tant de difficultés qu'elles finirent par amener deux guerres sanglantes et fatales aux deux partis. La première guerre que Nurenberg soutint en 1448 contre le margrave Albert, surnommé l'Achille de l'Allemagne, fut signalée surtout par la rencontre des deux partis près du couvent de Pillenreuth. Le margrave s'y était rendu avec une troupe assez considérable, avait fait pêcher l'étang du couvent, et avait invité les seigneurs de Nurenberg à venir l'aider à prendre et à manger leurs poissons. Les Nurenbergeois ne se firent pas répéter l'invitation et parurent en nombre, fantassins et cavaliers, commandés par deux capitaines, dont l'un était *Kunz de Kaufungen*, connu par l'enlèvement du prince de Saxe, l'autre *Reuss de Plauen*. Les Nurenbergeois remportèrent la victoire, mais elle ne leur profita guère; car, suivant la mode du temps, leurs domaines furent brûlés et pillés par l'ennemi durant sa retraite.

Lorsqu'en 1503 la guerre de la succession de Bavière éclata, Nurenberg dut, sur l'ordre de l'empereur Maximilien Ier, exécuter la mise au ban de l'empire pro-

de 1433 à 1460, *Grégoire de Heimbourg* (1) fut syndic et conseiller d'une foule de princes et d'évêques allemands qui l'attirèrent à toutes les diètes et le mêlèrent à toutes les discussions politiques du temps. Cet homme, doué d'une puissante intelligence et d'une volonté énergique, s'efforça de faire prédominer, par des moyens violents et agressifs, les nouvelles tendances, et fut d'abord stimulé et encouragé dans cette voie par Æneas Sylvius. Les études classiques se propagèrent alors en Allemagne en suivant trois directions, l'une le long du Rhin jusqu'à Cologne; l'autre vers l'est, l'Autriche, la Bohême et la Hongrie; la dernière vers le centre de l'Allemagne, vers Augsbourg, Nurenberg, Bamberg, Wurzbourg (2). Dans cette dernière zone c'était Heimbourg qui avait été le plus actif et le plus influent. Æneas Sylvius dit de lui que, de même qu'autrefois la Grèce se réfugia dans le Latium, le Latium s'était réfugié avec Heimbourg en Allemagne. Il travailla avec ardeur, à Eichstädt, Bamberg, Wurzbourg, où il était né, à établir et propager le culte de ce paganisme classique qu'on déguisait sous le nom de réforme et de liberté, et partout il eut un succès prodigieux. Il réunit en outre à Nurenberg même un cercle d'hommes partageant ses opinions et ses vues. Il était secondé à la même époque par deux hommes importants, *Nicolas Wyle* et *Martin Meyr*, chancelier de l'électeur de Mayence, tous deux amis intimes d'Æneas Sylvius et de Heimbourg.

On ne s'étonnera plus d'après cela que Nurenberg ait été le foyer ardent des idées de réforme qui allumèrent en Allemagne un incendie dont les ravages étaient loin des prévisions pacifiques des premiers fauteurs de la réforme. Lorsque la réforme éclata, Nurenberg devint le théâtre principal des disputes des prédicateurs de la doctrine nouvelle. Ce fut là qu'*André Osiander* se disputa presque toute sa vie avec ses collègues, et notamment avec *Veit Dietrich*. Ce fut là que le luthéranisme trouva un sûr abri, et de là qu'il put commodément se répandre de tous côtés, grâce aux négociants qui en partaient tous les jours. Il y avait pris pied dès 1524, par l'apostasie de *George Pessler*, prieur de Saint-Sébald, et d'autres prêtres prévaricateurs. D'ailleurs, dès 1523, *Wolfgang Volbrecht*, prieur des Augustins, y avait, le jeudi saint, administré la communion sous les deux espèces, non-seulement à ses religieux, mais à plusieurs fidèles; en 1524 il l'avait également distribuée sous les deux espèces à plus de trois mille personnes. Cependant les patriciens de la ville, ne voulant pas encore se brouiller complétement avec l'empereur, adoptèrent, en 1548, l'intérim, qui ordonnait aux protestants de rétablir certains usages catholiques que la réforme avait abolis. C'est ce qui explique comment Nurenberg conserva, non-seulement longtemps après l'abolition de l'intérim, mais jusqu'aux temps les plus modernes, différents usages de l'Église catholique. Ainsi ce ne fut qu'en 1783 qu'on y abolit l'exorcisme dans le Baptême, et en 1789 la première messe, les petites heures et les vêpres, dans l'église Notre-Dame. Ce ne fut qu'en 1810, le vingt et unième dimanche après la Trinité, que les ecclésiastiques ne parurent plus en habits sacerdotaux pour distribuer la communion (1). Ce qui décida la victoire de la doctrine luthérienne dans Nurenberg, ce fut l'apostasie du

(1) *Voy.* GRÉGOIRE DE HEIMBOURG.

(2) Cf. Charles Hagen, *Histoire politique de l'Allemagne*, Stuttg., 1842, p. 131.

(1) Cf. H. Pfister, *Manuel des choses remarquables de Nurenberg*, 2 petits volumes.

margrave *Albert*, grand-maître de l'ordre Teutonique, et les rapports permanents des margraves de Brandebourg avec la ville. En 1526 on érigea, à côté de l'église de Saint-Éloi, un gymnase que Philippe Mélanchthon, chargé de sa direction, inaugura par un discours et qu'il pourvut de maîtres de son choix. En 1575 ce gymnase fut transféré à Altdorf, et en 1578 l'empereur Rodolphe II y ajouta une académie, et plus tard une université. Le gymnase demeura uni à l'université jusqu'en 1633, époque où il fut replacé à Nurenberg même.

Guerres. Le contingent qu'autrefois Nurenberg fournissait aux guerres de l'empire consistait en 8 compagnies d'infanterie, 2 compagnies de cuirassiers et 2 de dragons. Au quatorzième siècle la ville entra en une collision sanglante avec la noblesse des environs. Un des seigneurs les plus dangereux parmi les pillards qui dévastaient le pays fut *Apollon Eppelein de Gailingen*. Ses complices, qu'il réunissait dans son château de Trameysel, étaient la plupart des gentilshommes franconiens. Ils stationnaient sur les grandes routes, jetaient à bas de leurs voitures les bourgeois et leurs cochers, s'emparaient des marchandises et emportaient leur butin dans leurs châteaux. Eppelein exerça cet abominable métier pendant près de cinquante ans, jusqu'à ce qu'enfin il fut roué à Neumark, dans le haut Palatinat. Nurenberg se vit encore obligé en 1384, pour se défendre contre les excès de ses voisins, de s'unir à l'alliance souabe. Cette alliance l'entraîna dans une guerre nouvelle, parce que la ville de Rottenbourg, qui faisait partie de l'union, était elle-même en guerre avec l'évêque de Wurtzbourg et le burgrave Frédéric.

En 1419 éclata la terrible guerre des Hussites, dans laquelle les armées de Sigismond furent le plus souvent battues. L'étendard des Hussites, portant partout la mort et la désolation, s'étendit victorieux sur toute l'Allemagne. Dans leur marche triomphale les Hussites arrivèrent en 1430 jusqu'à six lieues de Nurenberg, qui ne put se racheter des malheurs qui la menaçaient qu'au prix de 10,000 florins.

Mais les querelles que Nurenberg eut avec les margraves de Brandebourg furent plus désastreuses encore. Elles naquirent à propos de la vente faite à Nurenberg par Frédéric, électeur de Brandebourg et burgrave de Nurenberg, en 1427, du château de Reichsveste, de ses dépendances et de ses droits et priviléges. Quoique le contrat eût détaillé toutes les conditions de la vente, son exécution créa tant de difficultés qu'elles finirent par amener deux guerres sanglantes et fatales aux deux partis. La première guerre que Nurenberg soutint en 1448 contre le margrave Albert, surnommé l'Achille de l'Allemagne, fut signalée surtout par la rencontre des deux partis près du couvent de Pillenreuth. Le margrave s'y était rendu avec une troupe assez considérable, avait fait pêcher l'étang du couvent, et avait invité les seigneurs de Nurenberg à venir l'aider à prendre et à manger leurs poissons. Les Nurenbergeois ne se firent pas répéter l'invitation et parurent en nombre, fantassins et cavaliers, commandés par deux capitaines, dont l'un était *Kunz de Kaufungen*, connu par l'enlèvement du prince de Saxe, l'autre *Reuss de Plauen*. Les Nurenbergeois remportèrent la victoire, mais elle ne leur profita guère; car, suivant la mode du temps, leurs domaines furent brûlés et pillés par l'ennemi durant sa retraite.

Lorsqu'en 1503 la guerre de la succession de Bavière éclata, Nurenberg dut, sur l'ordre de l'empereur Maximilien Ier, exécuter la mise au ban de l'empire pro-

clamée contre Philippe, électeur palatin, et attaquer ses États. Nurenberg en effet marcha contre l'électeur avec six mille hommes et beaucoup d'artillerie. Nurenberg obtint pour indemnité de la guerre les bailliages de Lauf, Altdorf, Herspruck, Petzenstein, Stierberg, Velden, plus quelques châteaux et villages qui donnèrent au territoire de Nurenberg une extension supérieure à celui de toutes les autres villes de l'empire.

La guerre des Paysans, qui éclata en 1524, émut Nurenberg et obligea le conseil de la ville à se prononcer sur les moyens d'y mettre un terme. On choisit la voie de la douceur, et on abandonna aux paysans la dîme du bétail et la petite dîme.

La seconde guerre des margraves commença en 1552 et eut pour conséquence la construction des grandes tours rondes des portes de la ville. Le margrave Albert, qui assiégea la ville, ne put s'en emparer; en abandonnant le siége il ravagea tout le territoire de Nurenberg, qui toutefois se releva bientôt de ses pertes, et dont l'astre ne commença réellement à pâlir que durant la guerre de Trente-Ans. En 1631 Tilly parut avec son armée devant les murs de Nurenberg, mais il fut obligé de décamper à l'approche de l'armée suédoise. Bientôt après la ville fut menacée par un ennemi encore plus dangereux, par le généralissime des armées de l'empereur, Wallenstein. Gustave-Adolphe livra alors, à la tête des Suédois, une bataille sanglante contre les Impériaux, près de Zirndorf, à une lieue et demie de Nurenberg. L'issue en fut douteuse. Les sommes que cette guerre coûta à la ville furent si considérables qu'il fallut faire un emprunt. Cet emprunt devint le principe d'une charge qui grandit tellement que la ville ne parvint plus à s'en acquitter. A ces malheurs succéda, il est vrai, la paix de Westphalie; mais la ville demeura endettée, d'autant plus que, durant la guerre de Sept-Ans, de 1757 à 1762, les généraux prussiens l'accablèrent de nouvelles contributions. A ces charges écrasantes s'ajoutèrent les énormes taxes que Nurenberg payait à l'empereur, ses contributions aux guerres de l'empire, des procès coûteux avec les princes voisins, la suspension du commerce. Toutes ces causes rendirent les plaies financières de Nurenberg incurables. Le temps le plus déplorable pour Nurenberg fut le mois de juillet 1796. Les troupes prussiennes occupèrent une partie de son territoire, car les rois de Prusse, en qualité de Hohenzollern, se considéraient toujours comme les burgraves naturels et les protecteurs de la ville, et, à ce titre, pesaient de plus en plus sur ce petit État déjà si obéré. Aux Prussiens succéda, dès le 10 août de la même année, l'armée française, commandée par le général Jourdan, forte de cinquante mille hommes, qui, en se retirant du haut Palatinat vers la Franconie, traversa les domaines de Nurenberg. La lourde contribution imposée par le général Jourdan ne put être complétement acquittée, et il fallut que la ville livrât quinze de ses habitants en otages. Le passage de l'armée, les réquisitions et les contributions coûtèrent à la ville 1,529,650 florins (environ 3,059,300 fr.).

Après le grand changement opéré en Allemagne par le recez de la députation de l'empire de 1803, la ville de Nurenberg conserva, il est vrai, ses franchises, mais sa situation devint de plus en plus intolérable. La paix de Presbourg lui enleva son indépendance, et, en vertu de l'article 17 de l'acte de la confédération du Rhin du 12 juillet 1806, elle fut donnée, non sans résistance de sa part, le 15 septembre 1806, à la couronne de Bavière, avec ses 20 milles carrés de territoire, ses 80,000 habitants, ses 9,000,000 de florins (18,000,000 de francs) de dette. Les revenus annuels,

quoiqu'étant de 800,000 florins, ne suffirent pas pour payer les intérêts de cette dette, qui, en 1819, fut reconnue par la seconde chambre de Bavière. Nurenberg appartient aujourd'hui au cercle de la Franconie centrale du royaume de Bavière et compte 43,000 habitants. Les Catholiques dépendent de l'archevêché de Bamberg.

Le *Burgraviat*. Le territoire assez considérable de la ville de Nurenberg comprenait surtout des forêts, qui avaient autrefois rendu le séjour de Nurenberg fort agréable aux empereurs d'Allemagne, à cause des belles chasses qu'elles leur offraient. L'empereur Frédéric II donna en 1223 en fief à la famille des Waldstromer la charge de maître des forêts et la surveillance de celle de Saint-Laurent; l'empereur Rodolphe de Habsbourg revêtit de la même charge de maître des forêts de Saint-Sébald Frédéric de Zollern, à la condition que le fonds et la souveraineté continueraient à appartenir à l'empereur. La charge des burgraves consistait surtout à rendre la justice au nom de l'empereur, et non à exercer la souveraineté sur les forêts, circonstance que plus tard les Nurenbergeois firent fortement valoir contre les margraves de Brandebourg. Le premier burgrave nommé par l'empereur Henri IV, en 1060, dit-on, fut un comte de Vohbourg. Cependant le premier burgrave dont il est parlé dans un document de 1138, d'une manière certaine, fut Godefroi de Hohenlohe. Le burgraviat passa ensuite aux comtes de Zollern, dont descendaient les margraves, qui, par cette raison, portèrent le nom de burgraves de Nurenberg. Lorsqu'en 1427 Frédéric, le premier électeur de Brandebourg, de la famille des burgraves, reçut de l'empereur Sigismond l'électorat de Brandebourg, en échange duquel il était tenu à verser une grosse somme d'argent, Frédéric vendit à la ville de Nurenberg le château dominant la ville (la Burg) et ses droits sur les forêts, en se réservant le droit de chasse, les péages et les droits féodaux. De là naquirent bientôt d'interminables discussions, au sujet de la souveraineté sur les forêts en question, entre les margraves de Bayreuth et d'Anspach, en leur qualité de descendants des burgraves, et la ville de Nurenberg. Au milieu de ces discussions, qui ne furent jamais résolues, Nurenberg eut encore beaucoup à souffrir des invasions de ses adversaires, surtout de la part de l'Achille teutonique, Albert de Brandebourg, qui envahit et exténua Nurenberg.

Cf. Lunig, *Archives de l'Empire*; Wagenseil, *de Civitate Norimb.*; Lätus, *de Republica Norimb.*; Conrad Celtes (couronné, en 1487, par l'empereur Frédéric III, dans le château de Nurenberg, comme poëte), *de Origine, situ et moribus Norimbergæ*, parmi les œuvres de W. Pirkheimer; Aventinus, *Annal. Bojor.*; Lambertus Schaffnaburg., *Chronic. Augustens.*; Zeiller, *Topograph. Francon.*; Lehmann, *Chronique de Spire*; Pistorius, *Francon. rediviva*; Zedler, *Lexique universel*, t. XXIV; Henri Pfister, *Manuel des principaux monuments et objets remarquables de la ville de Nurenberg*, 1841.

NUPTIAL (ANNEAU). *Voyez* ANNEAU NUPTIAL.

NYSSE (GRÉGOIRE DE). *Voyez* GRÉGOIRE DE NYSSE.

O

OATES (Titus). Il se rattache à ce nom, dans l'histoire d'Angleterre, sous le titre de *Conjuration papiste*, un événement qui eut les plus déplorables conséquences pour les Catholiques. Oates, ou Ambroise, fils d'un marchand de rubans, devint successivement prédicateur anabaptiste, membre du clergé anglican, puis chapelain d'un vaisseau de guerre. Dans toutes ces positions il se conduisit d'une manière si scandaleuse qu'il perdit ses places les unes après les autres. Dénué de toutes ressources, il s'adressa à un curé de Londres, nommé Tonge, qui, dans son imagination égarée, voyait partout des complots, et qui prêchait tous les trois mois un sermon sur l'abominable ordre des Jésuites. Dans le but de saisir les secrètes intrigues de ces religieux, Oates se mit à jouer le rôle d'un converti, fut en effet admis dans l'Église catholique, et obtint une place dans le collége des Jésuites de Valladolid; mais il ne put s'habituer à la discipline monastique et fut bientôt chassé ignominieusement de la Société. Il feignit de se repentir, et parvint encore une fois, à force d'hypocrisie, à être admis dans le collége de Saint-Omer; mais il ne sut pas y dissimuler pendant longtemps son véritable caractère, et, avant d'être reçu au noviciat, il fut renvoyé du collége. Or, de ce qu'Oates avait pu saisir des conversations de ses condisciples à Valladolid, et de ce que le hasard voulut qu'à cette époque plusieurs Jésuites se réunirent pour traiter des affaires de leur ordre dans le palais du duc d'York, Oates et Tonge composèrent toute une histoire au moyen de laquelle ils prétendirent avoir découvert une conjuration qui avait pour but l'assassinat du roi et l'anéantissement du protestantisme en Angleterre.

Oates rédigea en grec le récit de cette fabuleuse conspiration, Tonge le traduisit en anglais, et ils le remirent à un homme du palais du roi, en le priant de le tenir secret. Celui-ci toutefois jugea qu'il était de son devoir de prévenir le roi Charles II du danger qui menaçait sa vie. A la suite de cet avertissement eut lieu une audience privée, durant laquelle Oates et son complice remirent une copie du récit de la conspiration. Charles, à qui l'affaire parut plus risible que sérieuse, les renvoya au chancelier de l'échiquier lord Danby. Tonge interrogé affirma que l'original du récit avait été déposé devant sa porte, qu'il n'en connaissait point l'auteur, mais qu'il tâcherait de découvrir Pikering et William, qui avaient été désignés pour tuer le roi. Le peu de cas que l'on fit de cette découverte convainquit ces deux *dignes* ecclésiastiques que, pour trouver créance, ils devaient prendre une autre voie. Ils se mirent alors à fabriquer des lettres qu'ils signèrent du nom de divers Jésuites de France et d'Angleterre, les envoyèrent au confesseur du duc d'York et ne manquèrent pas de faire connaître à lord Danby l'envoi de ces lettres, qu'ils disaient avoir appris par hasard; mais la fourberie était si évidente qu'on reconnut, sans enquête, une seule et même main dans toutes ces lettres. Ce moyen ayant manqué comme le premier, les deux coquins eurent recours à un nouveau procédé. Ils se rendirent

auprès du juge de paix Godefroy et firent par serment l'exposé de la prétendue conjuration. Le juge ayant entendu nommer parmi les conspirateurs son ami Coleman, secrétaire du duc d'York, ne manqua pas de l'avertir, et Coleman en fit immédiatement part au duc. Le duc reconnut sans peine qu'on cherchait à exploiter la prétendue conjuration pour l'exclure du trône d'Angleterre; il demanda par conséquent que le conseil privé fît une enquête. C'est devant ce conseil que, le 28 septembre 1678, Oates déclara que les Jésuites avaient en vue de rétablir la religion catholique en Angleterre, au moyen de séditions générales et d'affreux massacres; que dès le mois de mars un homme avait été chargé de tuer le roi à Windsor avec des balles d'argent; que le meurtrier, n'ayant pas accompli son crime (c'était un frère lai de l'ordre), avait reçu cinquante coups de bâton sur le dos; qu'en avril les Jésuites avaient eu une conférence, dans une auberge, sur la manière dont on pourrait tuer le roi; qu'on fit marché avec trois assassins; que le médecin du roi lui-même fut gagné moyennant 15,000 livres sterling et convint d'empoisonner le monarque; que le grand incendie de Londres, en 1666, était également imputable aux Jésuites; qu'ils avaient employé sept cents boulettes incendiaires à cette fin; qu'au milieu de cette immense catastrophe ils étaient parvenus à soustraire mille carats de diamants, dont ils avaient tiré un bénéfice net de 14,000 livres; que le Pape, instigateur premier de tous ces crimes, avait déjà nommé à tous les évêchés et à toutes les dignités ecclésiastiques d'Angleterre; qu'il était, lui Oates, parvenu à connaître toute cette trame parce qu'il était porteur des lettres des Jésuites; qu'il les avait ouvertes et lues; que du reste les Jésuites n'avaient fait un secret de rien devant lui, parce qu'ils le tenaient pour un des leurs. — Tous ces mensonges, qu'Oates articulait avec une hardiesse et une assurance inouïes, jetèrent les auditeurs dans l'étonnement et la stupeur. En vain le duc d'York affirma que ce n'était qu'un tissu d'infâmes mensonges; l'imagination exaltée des juges de l'enquête, qui voyait déjà Londres en flammes et le règne de l'Antechrist inauguré en Angleterre, ne leur permit plus d'envisager les choses d'une manière calme et impartiale.

Le lendemain l'interrogatoire fut continué en présence du roi; on lut les lettres des Jésuites arrêtés quelques jours auparavant, sans pouvoir y découvrir rien qui eût rapport à la conspiration. Heureusement pour l'accusateur il n'en fut pas de même des papiers de Coleman. Coleman, qui était dans des embarras financiers, avait une correspondance avec le P. La Chaise, confesseur de Louis XIV, dans laquelle, en retour de certains subsides qu'on lui fournirait, il promettait de soutenir les intérêts du Catholicisme en Angleterre. Quoique cette offre n'eût aucun rapport avec la prétendue conspiration, la défiance extrême qu'on avait des Jésuites donna un poids immense aux inductions tirées de cette correspondance, et l'on fut persuadé que l'on tenait en main les premières preuves des dires d'Oates. Bientôt à ces premières données s'ajouta une circonstance qui sembla ne devoir laisser aucun doute sur toute l'affaire et qui poussa les passions à un degré d'exaltation formidable. Le juge de paix Godefroy, qui avait reçu la déclaration d'Oates, fut trouvé assassiné. Quoique ce fût un fait avéré que ce magistrat avait toujours été l'ami des Catholiques, on imputa sa mort aux Papistes. On porta le cadavre dans sa maison au milieu d'un concours immense; pendant deux jours la victime des Papistes fut exposée,

et le peuple fut invité à venir contempler les restes mutilés du martyr protestant. La crainte et la terreur se répandirent dans Londres; à chaque instant on s'y attendait à une invasion des Papistes, à un massacre général, à une explosion qui ferait sauter tout Londres. Au milieu de cette effroyable fermentation le parlement s'ouvrit le 21 octobre 1678. Comme on devait s'y attendre, d'après la disposition générale des esprits, le parlement dirigea surtout son attention sur la conspiration papiste. On voulut fortifier de toutes manières la croyance générale à cet égard; on plaça des sentinelles dans les caves, et le roi fut obligé de bannir tous les Catholiques de Londres, de renvoyer tous les Papistes de la cour, et de ne laisser préparer ses repas que par des cuisiniers orthodoxes.

L'âme de toutes ces mesures était le comte Shaftesbury, qui fit nommer une commission chargée d'une enquête qu'il présida. Interrogé par les membres de cette commission, Oates inventa de nouvelles fables. Il affirma que le général des Jésuites, le P. Oliva, avait déjà nommé à tous les grands postes de l'État, que lui Oates avait eu entre les mains diverses patentes à ce sujet. Et, pour ne pas demeurer dans le vague, l'imposteur eut l'audace de nommer plusieurs pairs catholiques, les lords Arundel Powis, Belasyse, Petre, Stafford, comme ayant été désignés par le Pape pour remplir ces postes. Aussitôt ces illustres personnages furent arrêtés et jetés dans la Tour de Londres.

Mais le coup le plus grave et le plus sensible qui frappa les Catholiques anglais, et qui retentit jusqu'aux générations présentes, fut une décision prise par le parlement au mois de novembre de la même année. Shaftesbury et ses affidés avaient en vue d'exploiter la prétendue conspiration pour mener à bout un plan qu'ils avaient formé depuis longtemps, savoir d'éloigner les Catholiques du parlement et de la cour, et surtout d'exclure du trône le duc d'York, frère du roi, qui avait embrassé le Catholicisme, et qui, à défaut de descendance mâle directe, devait hériter du trône. L'exaltation qu'avait excitée dans tous les partis la délation d'Oates leur sembla le moment favorable pour réaliser leur projet.

On présenta à la chambre des Communes, le 23 octobre, un bill portant que quiconque ne prêterait pas le serment du test perdrait son siége et sa voix au parlement et ne pourrait résider dans la proximité de la cour. Il fallait mettre le parlement dans la disposition nécessaire pour que cette mesure extrême passât. On fit des obsèques solennelles à Godefroy, le martyr. Douze ecclésiastiques, revêtus de leurs ornements, ouvrirent la marche; plus de mille personnages importants, des membres du parlement suivirent le cortége. L'orateur chargé du panégyrique monta en chaire, entre deux acolytes de taille, chargés de le garantir contre les tentatives homicides des Papistes. Il parla naturellement de l'abominable société des Jésuites et de l'effroyable conspiration qui menaçait le pays. Les assistants rentrèrent chez eux exaspérés. Londres était comme en délire. Deux mille personnes suspectes furent jetées en prison. Toutes les maisons des Catholiques furent visitées sous prétexte de leur enlever leurs armes, et quiconque refusa de prêter le serment de suprématie dut s'éloigner à dix milles du palais du roi. On atteignit ainsi près de trente mille Catholiques; la garnison demeura nuit et jour sur pied; les portes de la ville furent fermées et l'on ne put entrer que par une petite poterne. Cette excitation extraordinaire ne régnait pas seulement à Londres; elle se répandit comme une contagion dans

tout le pays, portant partout la surprise et la terreur. Cette fermentation devait nécessairement faire accueillir favorablement par le parlement le bill d'exclusion. Il passa sans obstacle dans la chambre des Communes le 20 novembre, et, après une lutte assez vive, dans la Chambre haute, toutefois modifié dans ce sens que le frère du roi n'était pas compris dans la mesure décrétée.

Quoique le but principal, qui devait être l'exclusion de l'héritier catholique du trône d'Angleterre, fût manqué, les pairs catholiques, malgré leur parfaite innocence, se virent dépouillés de l'important privilége, que leur donnait leur naissance, de siéger et de voter dans la Chambre haute. Ils ne furent pas les seules victimes du bill; la proscription s'étendit sur leurs successeurs pendant plus de cent cinquante ans. Il semblait que le drame devait se terminer là; il n'en fut rien; les mensonges d'Oates n'étaient qu'une semence qui allait pulluler. Le roi avait promis 500 livres à celui qui découvrirait les meurtriers de Godefroy, et accordé sa grâce au dénonciateur lui-même s'il était complice. En effet, au bout de quelques jours, parut un aventurier nommé *Bedloé*, plus infâme encore qu'Oates, dit Hume. Il avait été obligé de quitter l'empire britannique par suite de maints méfaits, avait parcouru en aventurier la France et y avait avec peine échappé à la potence: tel était l'homme qui se présenta pour donner les solutions qu'on désirait sur le meurtre de Godefroy.

Au premier interrogatoire, il prétendit que le juge de paix avait été étouffé sous des coussins par deux Jésuites, les PP. Le Febvre et Walsh, aidés du valet de chambre de lord Belasyse; qu'on lui avait offert, à lui Bedloé, 2,000 guinées pour faire disparaître le cadavre, mais qu'il ne savait rien de la conspiration. Le lendemain la mémoire lui revint d'une façon merveilleuse; il avait toutes sortes de choses à dire du complot et se mit à faire des révélations encore plus étranges qu'Oates. On allait sous peu voir dix mille hommes passer de Flandre en Angleterre; on préparait une expédition armée en France; en Espagne il y avait de vingt à trente mille pèlerins et religieux prêts à se rallier à la grande armée de la propagande; il y avait, à Londres même, plus de quarante mille conjurés qui avaient résolu de tuer les soldats au moment où ils sortiraient de leurs quartiers. Lord Stafford et les Jésuites regorgeaient d'argent et en avaient assez pour entretenir toute l'armée; on lui avait offert aussi 4,000 livres comme à un homme qui s'entendait à se débarrasser des gens quand il le fallait, etc., etc.

On s'étonne, dit Lingard, qu'il se soit trouvé dans les trois royaumes quelqu'un qui ait été assez stupide pour ajouter foi à toutes ces histoires de massacre et de trahison, quand on était en pleine paix avec l'Espagne et la France; mais la crédulité était alors à l'ordre du jour. La croyance au complot une fois bien établie, les propos de cet aventurier servirent à augmenter la terreur générale. Bedloé s'associa à Oates, qui était royalement traité et qui avait obtenu de la gratitude du parlement une garde d'honneur et 1,200 guinées de pension annuelle en sa qualité de sauveur de la patrie.

La victime de leurs intrigues communes devait être la reine Catherine, dont jusqu'alors la réputation avait été intacte. Comme elle était sans enfant, on avait depuis longtemps proposé le divorce au roi, afin qu'un nouveau mariage pût assurer un héritier protestant au trône et laisser ainsi de côté l'odieux successeur catholique qu'on redoutait. Mais toutes ces tentatives avaient échoué devant le sentiment d'équité

du roi, lorsque Oates, paraissant devant la chambre des Communes, s'écria à haute voix : « Moi, Titus Oates, j'accuse la reine Catherine de haute trahison. » Il raconta alors devant les auditeurs surpris « que la reine s'était laissé entraîner par des Jésuites français à empoisonner le roi. » Cependant Oates était tombé dans de graves contradictions en décrivant l'appartement où devait s'être combiné le crime. Les lords montrèrent du moins assez d'équité pour ne pas admettre l'adresse de la Chambre basse qui demandait le renvoi immédiat de la reine, et pour déclarer l'accusation nulle et de nulle valeur.

Cet acte de justice ne rendit que plus cruel le traitement infligé à d'autres innocents. La première victime fut le banquier catholique Stanley, que suivirent bientôt sur l'échafaud le secrétaire du duc d'York, Coleman, et cinq Jésuites qui proclamèrent leur innocence jusqu'au dernier moment et n'en furent pas moins décapités et écartelés. Une autre victime de la haine protestante fut l'orfévre catholique Pranze. Bedloé avait dès l'origine parlé d'un homme qui avait pris part au meurtre de Godefroy, mais qu'il n'avait pu découvrir jusqu'alors. « Le voilà ! » s'écria-t-il tout à coup, pour sortir d'embarras, en voyant par hasard Pranze qu'on avait amené en prison pour une affaire sans importance. Là-dessus le malheureux Pranze fut jeté dans un cachot, et soumis à la question d'une manière si atroce que, dans son angoisse mortelle, il se reconnut coupable et nomma comme ses complices deux autres serviteurs du palais de la reine. Ce mensonge, arraché à la souffrance, ne le sauva pas ; il fut décapité, ainsi que les malheureux qu'il avait faussement accusés. Quoique tous ces infortunés fussent morts en prenant Dieu à témoin de leur innocence, l'aveuglement public subsista. Le fanatisme s'était emparé de tous les esprits, et les deux Chambres proclamèrent de nouveau qu'il existait une conspiration effroyable contre le roi et l'Église protestante. L'aveuglement était tel, dit Lingard, que le petit nombre de ceux qui ne croyaient pas à la conjuration pensaient néanmoins qu'il fallait la poursuivre, qu'elle existât ou non. Dans cette situation Shaftesbury et son parti crurent qu'il fallait jouer leur dernière carte et aboutir à leur projet le plus cher. On présenta de nouveau au parlement le bill relatif à l'exclusion du duc d'York de la succession au trône. Alors Charles II se réveilla. Jusqu'à ce moment, sans doute pour se donner les apparences de l'impartialité, il avait tout laissé faire ; il sortit enfin de sa lâche indifférence et prorogea le parlement à dix semaines. Cependant les cinq lords accusés par Oates étaient toujours en prison et n'avaient pas encore été interrogés. Enfin, le 7 avril 1679, on porta l'affaire devant la Chambre haute. Ils étaient accusés de s'être conjurés avec le provincial des Jésuites pour assassiner le roi et replacer le royaume sous la tyrannie du Pape.

Le procès n'était pas terminé lorsque l'infâme Oates fit monter à l'échafaud quatre autres victimes, parmi lesquelles se trouvaient le célèbre avocat catholique Langhorne et le médecin de la reine. On promit de grandes récompenses à quiconque dénoncerait les prêtres et surtout les Jésuites ; on envoya des juges faire des tournées dans le but de découvrir les prêtres cachés et les récusants ; on amena une foule de suspects à Londres, et on les fit comparaître devant le tribunal redoutable de Shaftesbury. Vingt-quatre prêtres entre autres furent exécutés à la fois. Au moment où la corde était à leur cou, on leur offrit leur grâce s'ils voulaient reconnaître leur crime ; mais ils déclarèrent qu'ils aimaient mieux mou-

rir martyrs que d'acheter leur vie par un mensonge.

Il est impossible de rappeler ici tous les détails de cette lamentable histoire. Arrêtons-nous, en terminant, à l'exécution de l'infortuné vicomte Stafford, dont la mort marqua la clôture de ce tragique épisode de l'histoire d'Angleterre. Il fut choisi comme première victime parmi les lords arrêtés, parce que son grand âge semblait le rendre incapable de se défendre devant ses juges. Il avait pu pressentir son sort d'après la manière cruelle dont on l'avait traité pendant les deux années de sa captivité et par les infâmes outrages dont il fut accablé durant son interrogatoire. Le 30 novembre 1680 cet interrogatoire commença en présence du roi, de la reine et des ambassadeurs étrangers. C'était le soixante-neuvième anniversaire de la naissance de Stafford. Ses accusateurs étaient, outre Oates et Bedloé, Turberville et Dugdale, quatuor de scélérats qui devaient souiller toute cause qu'ils défendaient. Ils accusèrent le noble vieillard, généralement connu pour son équité, d'avoir consenti à l'assassinat du roi et d'avoir corrompu le témoin Dugdale en lui offrant 5,000 livres pour exécuter le meurtre. Stafford se défendit admirablement; mais aurait-il eu l'éloquence de Démosthène qu'elle lui eût été inutile : ses juges avaient pour principe qu'on ne pouvait ajouter foi aux paroles d'un Catholique. Il fut condamné à mort à la majorité de cinquante-cinq voix contre trente et une. Le noble vieillard ne s'attendait pas à cet arrêt inique; toutefois il maîtrisa son émotion lorsqu'on lui lut la sentence de mort et s'écria simplement : « Que la sainte volonté de Dieu soit louée! Que Dieu pardonne à ceux qui se sont parjurés! » Le 19 décembre 1680 il monta sur l'échafaud d'un pas ferme et avec un visage serein. Comme il faisait un froid rigoureux, il avait demandé un manteau afin qu'on ne prît pas le frisson naturel de ses membres pour un signe de terreur. Il adressa une éloquente allocution au peuple du haut de l'échafaud, rejeta avec indignation les honteuses calomnies qu'on avait proférées devant lui contre sa religion, et affirma sur le salut de son âme qu'avant le procès il n'avait jamais vu ses accusateurs. Il tomba alors à genoux, pria à haute voix et proclama de nouveau son innocence. Les spectateurs l'écoutèrent en silence et découvrirent leur tête en lui criant : « Nous vous croyons, Mylord; que Dieu vous soit en aide! » Après avoir embrassé ses amis il se remit à genoux et livra sa tête à la hache du bourreau.

Le dernier meurtre judiciaire de ce remarquable procès, qui jette un jour si triste et si instructif sur la situation des Catholiques en Angleterre à cette époque, fut celui de l'archevêque d'Armagh, *Olivier Plunquet*. Il était accusé d'avoir rassemblé une armée de 70,000 hommes, et il n'avait en tout que 70 livres de revenus par an. « Je ne puis lui faire grâce! » s'écria le faible Charles II lorsqu'on lui soumit la sentence; « je n'en saurais courir la chance, » ajouta-t-il d'une manière triste et caractéristique.

Oates jouit des fruits de ses parjures jusqu'à la mort de Charles II. Sous le règne de Jacques II on reprit l'instruction de la prétendue conspiration. Ce fut alors le tour d'Oates. Il fut convaincu de faux serment et condamné :

1° A une amende de 4,000 marcs d'argent; 2° à être conduit deux fois à travers les rues de Londres et à être durant le trajet frappé de verges par la main du bourreau; 3° à être annuellement exposé au pilori, le 10 août, et enfin à être enfermé à perpétuité.

Shaftesbury s'était, dès le règne de Charles II, enfui dans les Pays-Bas, où il mourut de la goutte.

Telle est l'histoire de la conjuration papiste, qu'il serait heureux, dit Hume, pour l'honneur de la nation anglaise, de pouvoir à jamais ensevelir dans l'oubli.

GRIMM.

OBÉDIENCE CANONIQUE. Cette expression (*obedientia*), opposée à celle de *majoritas* (autorité, supériorité), désigne, suivant le langage du droit canon, dans toutes les collections de décrétales, sauf les Clémentines, au titre spécial : *de Majoritate et Obedientia* (1), le rapport de subordination des fonctionnaires ecclésiastiques à l'égard de leurs supérieurs immédiats (2).

Le fonctionnaire ecclésiastique, à tous les degrés de la juridiction hiérarchique, s'engage à la subordination et à l'obéissance envers son supérieur, *obedientia canonica*, par un vœu solennel ou par un serment formel (3).

Ce serment d'obédience, *juramentum obedientiæ canonicæ*, est prêté par tout ecclésiastique d'un diocèse qui obtient une fonction ecclésiastique quelconque, au moment de l'investiture, entre les mains de l'évêque ou de son vicaire général (4). Au commencement les évêques prêtaient ce serment à leur métropolitain (1). On trouve un exemple de ce serment, au treizième siècle, dans Thomassin (2). Lorsque, plus tard, la confirmation des évêques et leur consécration devinrent un droit réservé au Pape, le serment fut prêté entre les mains de l'archevêque délégué par le Pape pour la consécration.

La formule se trouve dans le Pontifical (3), et elle est la même, quant au fond, que celle que Grégoire VII prescrivit en 1079 (4).

Les métropolitains prêtent ce serment, indispensable condition de la réception du pallium (5), dans les mêmes termes que les évêques, entre les mains du délégué papal qui les consacre (6). La teneur de ce serment d'obédience, qui rappelle le serment du vassal, tel que Grégoire VII, pressé par les circonstances, le prescrivit dans l'origine aux métropolitains, et que ceux-ci adoptèrent comme règle, pour empêcher l'introduction des formules multiples et arbitraires, lors de la prestation de serment de leurs évêques suffragants, se justifie aux yeux de tout juge impartial qui ne perd pas de vue l'époque où le serment fut imposé et où l'Église se constitua de plus en plus suivant les formes féodales des monarchies du moyen âge. Ce serment est resté le même, dans son essence, jusqu'à ce jour, malgré les protestations du congrès d'Ems (1786) (7), et quoi-

(1) *Voir* Grég. IX, lib. I, tit. 33; Sext. I, 17; *Extravag. Johann. XXI*, tit. 2. Extrav., *Comm.*, I, 8.

(2) *Voy.* MAJORITAS.

(3) Le serment fut de bonne heure en usage en Italie, en Espagne et dans d'autres contrées (*Liber diurn.*, c. III, tit. 8, 9). Dans l'empire frank seulement les évêques n'exigèrent, jusqu'au milieu du neuvième siècle, qu'un simple vœu d'obéissance (*Conc. Aquisgran.*, ann. 816, c. 16), parce que les rois se contentaient aussi de la simple promesse de fidélité. Dans le courant de la même année l'obligation d'obédience ecclésiastique prit la forme d'un serment. Cf. une formule de ce genre dans Baluze, *Capit. RR. Franc.*, t. II, p. 618.

(4) *Voir* une formule de ce genre en allemand, ordonnée par l'ordinaire de l'évêché de Mayence, du 4 janvier 1837, § 5, dans Schumann, p. 181.

(1) Hincmar. Rem., *Opp.*, t. II, p. 389, 412 601.

(2) *Vet. et nov. Discipl. eccles.*, p. II, lib. II, c. 46, n. 5.

(3) Edit. Venet., 1740, in-fol., p. 53.

(4) *Voir* c. 4, X, *de Jurejur.*, II, 24.

(5) *Voy.* PALLIUM.

(6) *Voy.* ÉVÊQUE.

(7) Cf. Munch, *Recueil de tous les Concordats*, t. I, p. 416.

que les gouvernements auxquels appartiennent les provinces du Bas-Rhin, dans les conférences tenues à Francfort, en 1818, à la suite de leur union avec Rome, eurent la pensée de substituer une nouvelle formule de serment à l'ancienne (1). Mais le serment qu'aujourd'hui les archevêques et les évêques d'Allemagne prêtent au souverain de leurs pays date également du temps où les dignitaires ecclésiastiques prêtaient, comme vassaux, à l'empereur le serment de fidélité, *sacramentum fidelitatis*, et ce produit de la féodalité s'est également conservé jusqu'à cette heure, quoique le droit féodal n'ait rien à y voir, que l'empire romano-germanique soit depuis longtemps aboli, et qu'il n'y ait plus d'investiture par la crosse et l'anneau.

PERMANEDER.

OBÉDIENCE ECCLÉSIASTICO-POLITIQUE. C'est la reconnaissance de fait de la légitimité d'un Pape, d'un archevêque, d'un évêque, de la part soit du collége qui l'a élu, soit des nations, des provinces, des diocèses qui lui doivent la soumission ecclésiastique. Lorsqu'à la suite d'une élection contestée dans l'origine, ou d'un schisme subséquent, le collége électoral, et par là même le clergé et le peuple d'un pays ou d'une province, se divisent entre deux ou plusieurs Papes ou évêques opposés les uns aux autres, et qu'un parti tient tel Pape ou tel évêque, un autre parti tel autre pour légitime, la Chrétienté, qui ne doit légalement être soumise qu'à un chef, se divise en deux obédiences différentes.

Ainsi, en 1378, le cardinal Robert, évêque de Cambrai, ayant été élu sous le nom de Clément VII, en opposition au Pape Urbain VI, légitimement élu à Rome, la Chrétienté se divisa en deux obédiences, la France, la Savoie, la Lorraine, l'Écosse et la Sicile, plus tard la Castille et la Navarre s'étant attachées à Clément VII, tandis que le reste du monde chrétien s'était prononcé en faveur d'Urbain et lui demeura fidèle. Plus tard, les négociations entre le Pape Grégoire XII (Angélo Corrario) et Pierre de Luna (Benoît XIII), dont l'élection avait entraîné un schisme de quatre années, n'ayant amené aucun résultat, les cardinaux des deux obédiences, les Italiens du côté de Grégoire, les Français du côté de Pierre de Luna, se réunirent à Livourne et arrêtèrent qu'un concile universel se réunirait à Pise pour mettre un terme au schisme. Mais malgré leur déposition par le concile de Pise, en 1409, les deux Papes parvinrent à se maintenir contre le Pape Alexandre V, nouvellement élu, et contre son successeur, Jean XXIII, dans leurs obédiences, c'est-à-dire dans les pays qui les reconnaissaient encore, Corrario dans le royaume de Naples, Pierre de Luna en Arragon.

C'est sur cette reconnaissance du Pape, chef suprême et universel de l'Église catholique, que repose la déférence que les puissances catholiques témoignent au Saint-Siége par les ambassades qu'elles envoient à Rome, ambassades qu'il faut distinguer des *légations d'obédience* que l'empereur romano-germanique envoyait à Rome, et par lesquelles non-seulement il reconnaissait le Pape, mais exprimait sa sujétion ecclésiastico-politique. Ces légations se continuèrent, non sans interruption, depuis le douzième siècle (Henri V) jusqu'aux temps modernes. Les empereurs Léopold et Joseph Ier (1657-1711) les négligèrent; Charles VI (1711-1740) et Charles VII (1742-1745) les reprirent, mais sous la réserve formelle de leur souveraineté

(1) Imprimée dans Longner, *Expos. de la situation légale des évêques de la province du Haut-Rhin*, p. 80.

temporelle. Depuis l'empereur François I[er] (1745) elles tombèrent complétement en désuétude.

PERMANEDER.

OBÉDIENCE MONASTIQUE, une des trois obligations comprises habituellement dans les vœux solennels que font les religieux et les religieuses de tout ordre approuvé par le Saint-Siége. Elle consiste de la part de ceux-ci dans le vœu d'obéissance absolue à l'égard des supérieurs de leur couvent et de leur ordre (c'est l'obédience dans le sens passif). Comme cette obéissance se réalise par l'exécution immédiate des prescriptions des généraux, provinciaux et supérieurs, portant principalement sur ce qu'on appelle en langage ecclésiastique *dislocatio*, et sur les missions imposées à chaque membre de l'ordre, on a coutume de nommer d'une manière générale les mesures ainsi décrétées, sans indication de motif, des *obédiences*, dans un sens actif. Ainsi l'obédience est un commandement, excluant toute contradiction, fait à un conventuel, lui ordonnant, par exemple, de passer d'un couvent où il réside dans un autre, de se charger du ministère pastoral dans une paroisse incorporée à un couvent, de professer dans un établissement soumis à l'ordre, d'entreprendre une mission, d'exercer une fonction, d'abandonner sur-le-champ, *ad nutum*, une chaire, une cure, une charge pastorale quelconque, et de rentrer dans son couvent.

Ces lettres d'obédience (*literæ obedientiales*) sont rédigées très-brièvement et scellées sous forme de billet autographe, remises directement aux religieux, *brevi manu*, ou par un mandataire, *per mandatarium*, pour être immédiatement exécutées. Il va sans dire que nous supposons que ces prescriptions sont, non les inspirations d'une volonté arbitraire, vexatoire, n'ayant aucun égard pour les personnes, mais l'expression des sages réflexions des supérieurs. On comprend facilement, d'après la nature de la constitution monastique, qu'avec les nombreux moyens qu'ont les supérieurs de mettre à une épreuve utile les talents et le caractère de chaque religieux, on peut parfaitement s'en rapporter aux supérieurs dans le choix qu'ils font des individus propres à telle ou telle position, abstraction faite de l'influence salutaire qu'exerce sur le progrès ascétique et moral des religieux la pratique de cette soumission absolue et de cet humble dévouement à la volonté de Dieu, manifestée par la volonté du supérieur.

OBÉISSANCE DU CHRIST. *Voy.* RÉDEMPTION.

OBÉISSANCE LIBRE. *Voyez* CONSEILS ÉVANGÉLIQUES.

OBERRAUCH (ANTOINE-NICOLAS), plus connu sous son nom de religion de HÉRACLIEN, naquit le 5 décembre 1728 dans le Sarnethal. Ses parents étaient des paysans pieux, instruits et bienfaisants. Il suivit les cours du gymnase d'Innsbruck, étudia la philosophie et devint *magister philosophiæ*. Il s'appliqua alors à la théologie. En 1750, les Franciscains d'Innsbruck ayant, suivant la coutume, procédé aux examens publics de leurs candidats, Oberrauch suivit les interrogations, et, sur la demande qu'on lui fit s'il voulait se faire examiner, répondit qu'il y consentait, et subit à l'improviste une épreuve dont les brillants résultats frappèrent les professeurs d'étonnement. Cependant il continua ses études. On lui proposa d'entrer dans l'ordre des Franciscains. Après avoir consulté Dieu dans la prière et la méditation, il se fit recevoir le 4 mai 1750, dans le couvent de Kaltern.

Il prononça ses vœux en 1751, fut envoyé à Botzen, et, suivant les statuts de l'ordre, dut de nouveau étudier la

philosophie. De 1753 à 1756 il recommença également ses études de théologie, et suivit pendant un an un cours de droit canon, après avoir reçu la prêtrise en 1753. Il fut alors nommé répétiteur de théologie au couvent d'Innsbruck, et, en 1759, directeur de la conférence hebdomadaire de morale et de casuistique. En 1760 il vint à Fussen, en 1762 à Botzen, en qualité de docteur en philosophie. En 1763 il devint lecteur en droit canon à Hall, en 1765 dans le principal couvent d'Innsbruck, où il enseigna avec succès jusqu'en 1808, formant d'excellents élèves en droit canon et contribuant efficacement à la gloire de son couvent.

Il fut à plusieurs reprises élu définiteur de l'ordre, et de 1766 à 1782 il enseigna la théologie morale à l'université d'Innsbruck. Il rédigea plus tard son cours et le publia. Une solide érudition, une sincère humilité, un caractère plein de bienveillance lui valurent la considération générale, surtout de la part de ses disciples, pour lesquels il fut toujours accessible et bienveillant comme un père.

La *Nouvelle Bibliothèque de Fribourg* attaqua assez vivement sa théologie morale ; mais il se défendit pied à pied, point par point, avec autant de dignité que de solidité.

Il reconnut alors qu'il avait une nouvelle mission à remplir, et qu'il était appelé à combattre l'indifférence et le scepticisme qui envahissaient tous les esprits, et il s'en acquitta en publiant en allemand, quoi qu'il lui en coutât d'écrire dans cette langue, son *Théon et Amyntas*. Ses adversaires d'Augsbourg gardèrent le silence, mais travaillèrent secrètement à le perdre ; ils finirent toutefois par attaquer son livre *de Justitia Christiana* et son traité sur l'*Unique nécessaire*, et parvinrent en 1797 à faire mettre le premier à l'Index. Héraclien se conduisit chrétiennement à cette occasion. En 1781, l'archiduchesse Élisabeth, qui avait établi sa résidence à Innsbruck, le choisit pour son confesseur. Le brave religieux n'accepta que 200 florins d'honoraires, parce qu'il touchait déjà 200 florins pour une messe fondée par l'impératrice Thérèse. Avec ces 400 florins (800 fr. environ) il pratiqua l'hospitalité, se montra généreux envers les pauvres, refusa tout cadeau qu'il ne pouvait distribuer aux indigents, et demeura sourd à toutes les recommandations qui n'étaient pas fondées sur la plus stricte justice. On trouva dans ses papiers la désignation de plus de deux mille jeunes gens qui l'avaient consulté sur leur vocation. Il eut pendant plusieurs années des plaies au coude, à force de s'y être appuyé pour entendre à confesse. Il mettait la visite des malades en tête de tous ses devoirs. Il ne dormait ordinairement que deux heures, et ce ne fut que dans ses dernières années que, d'après l'ordonnance du médecin, il consentit à dormir de cinq à six heures. Son corps succomba enfin à un régime si sévère ; il commença à s'affaiblir en 1808 ; il se fit alors porter dans son couvent de Schwaz et revêtir de son costume de Franciscain. Le 20 octobre il dit sa dernière messe, et deux jours après il mourut comme un juste.

Outre plusieurs opuscules qui ne se trouvaient qu'entre les mains de ses amis, et un ouvrage *de Juventute religiosa probe educanda*, qu'il avait commencé en 1808, il laissa seize écrits qui ne sont pas imprimés. Les suivants furent publiés : I. *Institutiones Justitiæ Christianæ*, OEniponti, 1774, 4 vol.; II. *Theologia moralis*, 8 vol.; nouv. édition augm., Nurenberg, 1796; III. *Vindiciæ Theologiæ moralis adversus recens. Friburg.*, 1776 ; IV. *Théon et Amyntas*, 4 vol., 1788, 1792, et augm. 1804 ; V. *de la Contrition*, contre la critique d'Augsbourg, 1794; VI. *Appel*

aux princes et aux peuples d'Europe par rapport aux affaires de France, 1795; VII. *Introduction à la Perfection chrétienne*, 1800; VIII. *de la Passion de Jésus-Christ*, 1800; IX. *le Saint Chemin de la croix, ou les quatorze stations*, 1800; X. *De eligendo vitæ statu tractatus*, 1800; XI. *Dissertation sur la Fin dernière*, 1801; XII. *de l'Art et de la Science*, 1804. Il écrivait mieux en latin qu'en allemand.

Cf. *Lexique des Savants et des écrivains du clergé cathol. allem.*, de Waitzenegger, t. II, p. 47-71.

HAAS.

OBERTHUR (FRANÇOIS) naquit le 6 août 1745 à Wurtzbourg. La vie de cet homme remarquable prouve combien l'éducation première a d'influence sur toute l'existence. Ses parents étaient d'estimables jardiniers, que distinguaient leur assiduité au travail, leur probité, leur sincère piété. Ce fut son père, homme fort bien élevé pour sa condition, qui donna les premiers éléments de religion et de belles-lettres au jeune François. Sa mère remplit son cœur tendre et confiant des plus nobles sentiments chrétiens.

Telle fut la base de la vie d'Oberthur, qui, jusqu'à l'âge de 86 ans, se dévoua au service de ses semblables et laissa après lui des exemples et des travaux qui perpétuèrent le bien qu'il avait fait en passant sur la terre. Si d'ailleurs il se trompa quelquefois dans les moyens qu'il crut devoir employer, cela tint à la fois aux circonstances de son temps et aux qualités particulières de son esprit. A une grande énergie de volonté Oberthur joignait une vive imagination, De là l'enthousiasme avec lequel non-seulement il embrassait des idées nouvelles, mais cherchait à les réaliser. La vivacité de son esprit se montra dès sa tendre jeunesse; elle se révéla dans une réponse qu'il fit, durant un petit voyage, à une parente du célèbre chancelier de Wurtzbourg de Reibelt, et qui lui valut plus tard la faveur de cet homme influent. Accueilli avec une bonté toute paternelle par le chancelier, il fit, dans la maison de ce haut fonctionnaire, la connaissance des personnages considérables qui en formaient la société habituelle. On distinguait parmi eux le chanoine Adam-Frédéric, comte de Seinsheim, qui le prit en grande amitié. A la mort du duc régnant le comte de Seinsheim fut élu prince-évêque de Wurtzbourg; il devint dès lors le Mécène d'Oberthur. Il le plaça dans l'institut fondé par le prince-évêque Jules (1). Cet institut fut agrandi par les successeurs de Jules, et l'on y reçut jusqu'à trente jeunes gens auxquels on enseignait les belles-lettres et la philosophie. L'instruction et l'éducation y étaient sérieuses; les jeunes élèves, outre les leçons de leurs maîtres, fréquentaient les cours de l'université. Il en résultait une noble émulation, qui stimula l'ardeur d'Oberthur, naturellement ambitieux et avide de gloire. Cependant Oberthur ne se plaisait pas parfaitement dans cet établissement, où il ne trouvait pas toutes les ressources dont avait besoin son intelligence inquiète et curieuse. Il y passa, malgré ces inconvénients, sept années. Il avoua plus tard que la règle de l'institut, lui imposant une contrainte contre laquelle il avait souvent murmuré, l'avait sauvé de maints dangers et l'avait garanti des écarts de son imagination exaltée.

Les dispositions d'Oberthur se développèrent de plus en plus lorsqu'il fut admis au grand séminaire. La philosophie, celle qu'on enseignait alors, n'avait pu satisfaire son esprit, avide de hautes spéculations; mais, autant les études classiques avaient répondu à ses

(1) *Voy.* JULES.

goûts littéraires, autant l'étude de la théologie satisfit les besoins de son intelligence, en lui imprimant un véritable élan vers le monde intelligible. Oberthur, voulant aller jusqu'au fond de cette science sublime et l'explorer dans tous les sens, demeura huit années au séminaire, où aucun souci ne pouvait le détourner du but auquel il aspirait. A la théologie il ajouta l'étude du droit, et il devint un solide canoniste. Ordonné prêtre le 23 décembre 1769, il resta jusqu'en 1771 au séminaire. Il fut à cette époque nommé aumônier de l'institut de Jules. Cette fonction, qui le mettait à même d'exercer fréquemment sa charité envers ses frères souffrants, lui plut infiniment et demeura un de ses plus précieux souvenirs. Il ne la remplit toutefois que pendant quatre mois. Le prince-évêque n'avait pas perdu de vue son jeune protégé, et le 15 octobre 1771 il l'envoya à Rome pour y étudier la pratique des affaires ecclésiastiques. Il passa par Vienne, visita les villes les plus importantes de la haute Italie, et profita sérieusement de tout ce qu'il eut l'occasion d'observer. Rome surtout, où il fut reçu avec bienveillance par le Pape Clément XIV, et où il entra en relation avec les hommes les plus remarquables de l'Italie, entre autres avec le futur cardinal Zélada, devint pour lui une source abondante d'études, d'expériences et d'observations utiles. Ce qui exerça une puissante influence sur son avenir, ce ne furent pas seulement la grandeur incontestable et les trésors artistiques de Rome, ce fut surtout l'idée du Catholicisme qui s'imprima fortement dans son âme, tout en prenant en lui une forme particulière et originale. Cette idée parla plus à l'imagination d'Oberthur qu'à sa raison; il la comprit plutôt au point de vue de l'esthétique, de la beauté de ses formes, qu'au point de vue de la stricte théologie et de la rigueur des dogmes. Cette prédominance de l'imagination, ce goût spécial pour la forme affaiblirent en lui la sagacité et la sûreté théologiques, et ce défaut de rectitude, auquel sans doute les opinions du siècle eurent beaucoup de part, se fit sentir dans presque tous les écrits d'Oberthur. D'ailleurs tout ne répondait pas non plus dans Rome aux exigences idéales d'Oberthur; il était surtout scandalisé de la négligence qu'on y mettait à élever et à instruire le peuple.

A son retour de Rome, le 9 juillet 1773, le prince-évêque le nomma conseiller consistorial. Membre d'un corps qui avait alors une très-grande influence, Oberthur tâcha de faire prévaloir ses idées parmi des collègues, dont l'âge, le savoir et l'expérience lui furent d'ailleurs très-profitables pour le calmer et le mûrir. La société des Jésuites venait d'être abolie. Oberthur fut nommé professeur de dogme. En 1774 il devint docteur en droit canon et en droit civil (4 juillet), et huit jours plus tard docteur en théologie. Il avait publié, dès 1771, son écrit : *De diverso Juris Germanici ad civile Romanum et canonicum commune habitu.* Il eut toute facilité, dans sa chaire nouvelle, de développer devant ses auditeurs les idées qu'il résuma, plus tard, dans les six volumes de l'ouvrage intitulé : *Idea biblica Ecclesiæ Dei.* Bönicke dit à ce sujet, dans son essai d'une histoire de l'université de Wurtzbourg (1) : « Oberthur abandonna dans son enseignement la voie qu'on avait suivie depuis tant d'années, s'en fraya une nouvelle, et tenta, dans un domaine dont les bornes sont si bien marquées, une réforme radicale, d'après un plan qui embrassait non-seulement les sciences théologiques pro-

(1) Page 219.

prement dites, mais encore celles qui sont subordonnées à l'étude de la théologie ou en sont la préparation; son *Encyclopædia* (1) et sa *Methodologia theologica* exposent toute l'étendue de ce plan dans un latin aussi classique que le permet la matière. »

Les circonstances étaient d'ailleurs favorables aux tentatives de réforme d'Oberthur. Durant cette même année 1773, la troisième édition du livre de Basedow (le coryphée connu de l'école philanthropique alors florissante), *Méthode pour les pères et les mères de famille et pour les peuples*, avait paru, et ce livre avait été proclamé la norme d'une éducation vraiment populaire. Ce livre élémentaire devait, disait la préface, servir, sans blesser aucune conscience, non-seulement aux Chrétiens, mais aux Israélites et aux Mahométans. Il n'excluait que l'enseignement d'une religion révélée. Quant à la religion, il fallait l'enseigner, si l'on en venait là, sous la forme d'un Christianisme universel qui pût s'accommoder à toute espèce d'Église. On sait avec quels applaudissements l'Allemagne, et malheureusement le clergé catholique lui-même, accueillirent cette réforme, annoncée avec autant d'éclat que d'assurance. Comme on peut se l'imaginer sans peine, Oberthur, avide de progrès, fut un des premiers à mettre la main sur la panacée qu'on prônait partout et qui rentrait si bien dans le cercle de ses idées. Cette impression fut augmentée par le chaud intérêt que prirent à l'amélioration des écoles ses protecteurs, le prince-évêque Adam-Frédéric et le chancelier aulique de Reibelt. Ce dernier avait remis dans ce but un capital de 30,000 florins au prince-évêque, qui, de son côté, avait destiné au fond du séminaire

(1) Publiée en 1786 à Wurtzbourg.

des maîtres d'école, nouvellement érigé, sur sa fortune privée, une somme de 30,000 florins, dont pendant toute sa vie il paya les intérêts à 5 p. 0/0. Il est vrai que de haut lieu on ne favorisait pas les vues de Basedow, mais celles de l'abbé Felbiger (1), comme on le voit dans la préface d'un ouvrage intitulé (2) : *Qualités, connaissances et marques distinctives auxquelles on reconnaît les véritables gens d'école.* Toutefois tout le monde était d'accord pour reconnaître qu'il fallait que l'éducation et l'instruction du peuple fussent améliorées et que les écoles fussent relevées.

En 1771 on érigea un séminaire, on institua une commission spéciale chargée de rendre compte au prince de tout ce qui intéressait l'instruction primaire. En 1774 parut une excellente ordonnance concernant les écoles des villes et des campagnes; on introduisit dans les gymnases le plan d'études rédigé par l'immortel historien des Allemands, Ignace Schmidt. Partout, depuis le prince jusqu'au dernier membre de la commission, régnait une ardente émulation pour le bien public. Oberthur ne reculait devant aucun sacrifice pour atteindre le but qu'il avait en vue; il y employait généreusement les revenus du canonicat de la collégiale de Haug, auquel l'évêque l'avait nommé, et se servait, pour enrichir son expérience, des relations nombreuses qu'il avait avec les savants les plus éminents de l'Allemagne et de l'étranger.

Les circonstances furent également favorables aux dessins d'Oberthur durant l'administration du prince-évêque François-Louis d'Erthal, qui avait résolu de marcher dans les voies de son illustre prédécesseur Jules, si dévoué à

(1) *Voy.* FELBIGER.

(2) Publié en 1773 à Wurtzbourg, chez Stabel.

la prospérité de son peuple. François-Louis appliqua à la réalisation de ce but les revenus considérables de son patrimoine et toutes les économies qu'il put faire sur la tenue de sa maison. Il pria, dans son testament, son successeur de continuer l'œuvre qu'il avait commencée et légua aux écoles, sur ses biens particuliers, la somme de 20,000 florins. Heureusement cet excellent prince trouva des hommes qui le comprirent, le secondèrent et réalisèrent ses vues : tel fut Oberthur. Les écoles urbaines n'avaient pas suivi encore les progrès des écoles rurales; le prince en nomma Oberthur directeur et le chargea de la réforme nécessaire. On trouve le plan complet de cette réforme dans le *Magasin des Arts et des Sciences*, de Berlin (1), dans l'*Introduction du Manuel*, de Köl, *pour l'étude de la langue et de la littérature allemande* (2), ainsi que dans l'*Essai* de Bönicke (3), cité plus haut.

Le plan d'Oberthur tendait à l'extension de l'enseignement, au perfectionnement de la méthode, à l'érection d'écoles moyennes (primaires supérieures, intermédiaires entre les écoles primaires et les écoles secondaires).

Oberthur put donc développer toute son activité en dirigeant et réformant d'une part l'instruction populaire et d'autre part l'enseignement universitaire, et en répandant parmi le peuple catholique de véritables *lumières* (ce mot n'avait pas pris encore la fausse et malheureuse acception qu'il a reçue depuis). Du reste il était facile, dans cette voie, de dépasser les bornes qui séparent la vérité de l'exagération, les besoins réels des exigences factices, les règles de la foi des aberrations de la raison, et c'est ce que prouva le prince-évêque François-Louis, d'ailleurs si pieux et si croyant. Le zèle et la précipitation avec lesquels il introduisit la *lumière* de la philosophie kantienne dans son université de Königsberg démontrent du moins qu'il faut, même dans la réforme des sciences, procéder avec maturité et précaution.

Du reste Oberthur allait bien plus vite et plus loin encore que son souverain, en appliquant les *lumières* nouvelles non-seulement à l'enseignement populaire, mais même aux choses de la religion. Tandis que François-Louis, malgré son désir de remplacer par du nouveau bien des choses qui lui paraissaient surannées, conservait toujours des sentiments strictement catholiques, Oberthur mêlait ses idées particulières et beaucoup d'éléments profanes à ses projets de réforme. Ses vues d'amélioration étaient certainement sincères et excellentes, mais ses projets n'étaient pas assez réfléchis, ils n'étaient pas réalisables, et l'auteur, traitant parfois trop légèrement la vérité catholique, courait le risque de se perdre dans le grand abîme de l'éclectisme religieux. Suivant Oberthur, toutes les différences qui séparent les Chrétiens des diverses confessions devaient s'évanouir; tous les partis devaient se réunir dans une fraternelle alliance, en se faisant des concessions réciproques. Malheureusement le Catholicisme d'Oberthur se transforma, sous cette inspiration d'ailleurs généreuse, en un vague cosmopolitisme, suivant lequel il formula son *Idea biblica Ecclesiæ Dei*, en prenant les textes de la Bible pour servir de preuves à ses opinions, au lieu de puiser ses opinions dans les idées mêmes de la Bible. De là, dans ses leçons de dogmatique, bien des altérations de la vérité, bien des aberrations des dogmes catholiques, con-

(1) Premier numéro du 2e volume.
(2) P. xxv.
(3) T. II, p. 274.

séquences nécessaires du principe de Herder, qu'il avait adopté : « Plus de tradition ! A chaque maître sa méthode ! » Il était évident que l'évêque de Wurzbourg ne pouvait tolérer une réforme poursuivie dans cet esprit, quoiqu'il eût reçu une éducation extrêmement libérale et subi l'influence du Dr Barthel, canoniste libre penseur qui avait souvent déclaré qu'il ne connaissait pas de sujet plus capable d'enseigner le droit canon que François-Louis d'Erthal. Si la faculté de théologie se conformait aux désirs du prince en travaillant au progrès de la science, d'un autre côté l'ordinaire épiscopal devait surveiller et arrêter toute espèce d'exagération dangereuse ; le prince-évêque veillait d'ailleurs lui-même à ce que personne ne dépassât les bornes légitimes de l'exercice de sa raison. Il crut donc nécessaire d'intervenir. Persuadé que les conséquences d'un principe hostile à ce qui est positif en religion devaient être déplorables, et voulant garantir son peuple de toute erreur religieuse, le prince employa tous les moyens qui étaient en son pouvoir pour faire entrer dans une voie nouvelle, différente de celle qu'il suivait, le professeur Oberthur, qu'il estimait sincèrement ; mais il échoua. Il avait le dessein d'étendre à toute sa principauté un institut de pauvres qui devait fournir du travail et des secours à tous ceux qui étaient dans le besoin. L'institut principal devait être établi dans la résidence de Wurzbourg, Oberthur en être le président ; mais pour cela il fallait qu'il renonçât à son enseignement. Oberthur répondit par écrit au prince qu'il sentait que l'enseignement était sa vocation et qu'il ne pouvait l'abandonner. Le prince lui manda alors d'un ton très-sérieux qu'il cessait d'être son ami du moment où les opinions religieuses d'Oberthur devenaient hostiles à ses propres convictions et à la sainte obligation qu'il avait de sauvegarder la foi. Cependant il ne donna pas l'ordre formel à Oberthur de se retirer de l'université, comme il en avait le droit en vertu de sa puissance souveraine ; il lui prescrivit seulement de s'en tenir à l'histoire des dogmes, et chargea un autre professeur de la chaire de dogmatique. Oberthur excita encore plus vivement l'indignation de son évêque lorsque, à la nomination du baron de Dalberg à la coadjutorerie de l'archevêché de Mayence, il prôna, dans un discours académique, les mérites du nouveau coadjuteur et les services qu'il avait rendus aux écoles de Wurzbourg, au point qu'il sembla méconnaître tout ce que François-Louis avait fait à cet égard, et que le prince se vit obligé de réfuter les assertions d'Oberthur. Cette division entre le prince et son sujet ne pouvait avoir que des conséquences fâcheuses pour celui-ci. François-Louis avait, il est vrai, un caractère trop élevé pour songer à se venger d'Oberthur, dont il reconnaissait les services et le mérite ; mais, si le crédit dont Oberthur jouissait auprès du prince avait maintenu jusqu'alors ses nombreux adversaires, ils éclatèrent et se prononcèrent formellement contre lui dès qu'ils le virent en disgrâce. Se croyant méconnu et persécuté par les Catholiques, Oberthur se tourna vers le nord protestant et espéra y faire prévaloir ses théories de fraternité et d'éclectisme cosmopolitico-chrétien ; mais il se trompait : les protestants orthodoxes, dont les opinions étaient diamétralement opposées aux idées de l'*Ecclesia Dei* d'Oberthur, se déchaînèrent contre ses vues catholico-dogmatiques. Ainsi Oberthur ne put plus donner la main ni aux uns ni aux autres, et aucune confession positive ne voulut plus le reconnaître pour son organe. De là les tristes et douloureuses expériences que fit Oberthur, méconnu, repoussé,

délaissé par les uns et par les autres; de là les obstacles qu'il rencontra dans ses tentatives les plus pures; de là vint que, lors de la réorganisation de l'université en 1803, sous le gouvernement de l'électeur de Bavière et la prédominance de l'ultralibéralisme, il perdit sa chaire académique, tout comme, en 1809, lorsqu'on revint aux doctrines strictement catholiques, il fut de nouveau condamné à suspendre son cours, qu'il avait repris depuis 1805. Cependant rien n'ébranla le courage d'Oberthur et ne ralentit son activité. Il prenait l'intérêt le plus vif à toutes les solennités littéraires, aux discussions publiques, aux promotions, aux examens, aux distributions des prix, etc. Il soutenait de toute manière, en noble ami des lettres, les jeunes gens laborieux et bien doués.

Il ne s'élevait guère d'établissement utile dans sa ville natale qu'il n'en fût le promoteur. Il fut entre autres le fondateur de l'établissement dit l'*Harmonie*, sorte de club littéraire où les hommes de la société trouvaient toute espèce de ressources en fait de livres et de journaux. Il rendit un grand service à ses concitoyens en fondant, en 1806, la Société de perfectionnement des Arts et Métiers, et les écoles des dimanches et fêtes qui en dépendaient. Oberthur rédigea les statuts de cette société et les publia avec son histoire, en 1809.

Oberthur s'appliqua aussi à faire valoir les mérites des plus illustres Franconiens du temps passé et à exciter par là une noble émulation parmi ses concitoyens. Il réunit les portraits des hommes et des femmes qui avaient rendu des services et en fit l'historique (1826, Wurzbourg). Il fit paraître, en 1784 (1), l'histoire de l'ancien professeur de l'université, Ulrich, qui mérita bien de la Franconie en y important l'usage de la pomme de terre. Oberthur parvint à organiser une solennité religieuse à laquelle prit part toute la jeunesse des écoles, et qu'on célébra à la place même où Ulrich avait semé le fameux tubercule. Ce fut dans le même esprit qu'il publia les *Biographies de Schmidt*, historien des Allemands, Hanovre, 1802; de *Jean Klär*, remarquable cultivateur de Franconie, Sulzb., 1818; *les Bavarois en Franconie et les Franconiens en Bavière*, Nurenb., 1804.

Lorsque le célèbre professeur de chirurgie de Wurzbourg, Gaspard Siebold, fut anobli par l'empereur, Oberthur prononça un discours de circonstance à l'université, *Academia et universa patria novo ornamento aucta* (1), discours dans lequel il fit ressortir les travaux de beaucoup de Franconiens savants. Il cita de même presque tous les hommes remarquables du clergé de Wurzbourg dans l'écrit qu'il publia en 1827, chez Richter, *Cleri Wirceburgensis Ecclesiæ universitati specialis suæ sub S. Chiliani auspiciis initæ fraternæ consociationis sæcularia festa... celebranti adplaudit Fr. Oberthur*. Une nouvelle preuve de l'intérêt qu'il portait à l'histoire de son pays et de ses connaissances spéciales se trouve dans l'*Histoire de la topographie et de la statistique de la Franconie et surtout de sa capitale, pour les années* 1795, 1796 et 1797 (2). Parmi les écrits purement littéraires dus à Oberthur on compte: *les Minnesänger et les Maîtres chanteurs de Franconie*, esquisse d'un drame patriotique avec musique vocale et instrumentale, en trois actes, Wurzbourg, 1818; la *Fête consacrée, le* 8 *juillet, à la mémoire de S. Kilian et de ses compagnons*, 1825. Dans l'intérêt des progrès religieux il publia: *Des Défauts des*

(1) 1824, chez Seidel, Sulzbach.

(1) Publié en 1803, par Gœbh.

(2) Wurtzbourg, Weimar et Erlangen.

meilleures institutions d'éducation, opuscule qui fut couronné, Leipz., 1808 ; — *A ceux de mes frères qui servent, et principalement aux femmes*, Wurzbourg, 1819 ; — *Opinions sur les faits les plus nouveaux et les plus remarquables apparus dans le genre humain et principalement sur les sociétés bibliques*, Sulzb., 1823 ; — *Deux discours*, prononcés à Weimar, dans l'église catholique, pendant la messe, Weimar, 1815, dans lesquels il fait ressortir la dignité et l'effet des solennités de l'Église ; — un autre *discours* prononcé au baptême solennel de cinq catéchumènes israélites, un père, ses trois fils et son frère, qui embrassèrent le Catholicisme dans l'église collégiale de Haug. La beauté du culte catholique remplissait Oberthur d'un noble enthousiasme. Il trouva l'occasion d'en célébrer la magnificence symbolique lors de la nouvelle organisation des chapitres de Bavière, au moment où il fut lui-même nommé chanoine et théologal du chapitre, en 1821, fonctions qu'il remplit jusqu'à sa mort, survenue le 30 août 1831. Il consigna ses idées de réforme dans son opuscule intitulé : *Mes vues sur la destination du chapitre et sur le culte divin de la cathédrale*, Wurzb., 1826 ; opuscule qui fut mis à l'index à Rome. Oberthur s'efforça aussi de rendre plus solennelle la célébration des fêtes principales, par exemple celle de la Fête-Dieu, etc., etc., et de relever la musique de la cathédrale. On comprend facilement que beaucoup de ses projets demeurèrent de pures idées et ne purent se réaliser.

Oberthur était extrêmement bienfaisant; il vint au secours de milliers de malheureux, qu'il sauva de leur ruine, qu'il tira de graves embarras, grâce à l'économie avec laquelle il vivait lui-même. Sa nourriture était des plus frugales, son ameublement des plus simples. Quoique sa main fût toujours ouverte pour donner, il légua par son testament 24,350 florins à une fondation créée en faveur des pauvres de sa ville natale et destinée à occuper ceux qui pouvaient travailler, soutenir ceux qui en étaient incapables, faire des avances à des ouvriers manquant de capitaux, venir en aide à des artistes, récompenser d'honnêtes servantes. Il laissa aussi une rente annuelle de 12 florins en faveur de l'association polytechnique qu'il avait fondée, afin de demeurer, après sa mort, membre perpétuel de l'institution.

Tandis qu'Oberthur se mêlait ainsi avec une infatigable activité à toutes les bonnes œuvres de son pays, il s'occupait, avec tout autant d'ardeur et d'assiduité, de travaux littéraires et scientifiques. Il publiait des éditions commodes des écrits polémiques des Pères, en prenant pour base les éditions des Bénédictins de Saint-Maur, sous le titre de *Opera polemica sanctorum Patrum de veritate religionis Christianæ contra Gentiles et Judæos*. La collection des Pères grecs contient S. Justin et les autres apologistes (t. I-III), Clément d'Alexandrie (t. IV-VI), et les œuvres d'Origène. La collection des Pères latins renferme les écrits de Tertullien, S. Cyprien, Arnobe, Lactance, S. Hilaire, S. Optat, le tout formant, avec les Pères grecs, 34 volumes. Il publia également une édition des œuvres de Flavius Josèphe, d'après l'édition d'Havercamp, Lips., 1782-85, 3 t. in-8°. Il promit un commentaire sur Josèphe; mais, après sa mort, on ne trouva, dans l'exemplaire des œuvres de Josèphe appartenant à l'auteur, qu'une foule de feuillets placés en regard du texte, sur lesquels étaient consignées les annotations d'Oberthur Il avait ordonné, dans son testament qu'on publiât après sa mort cet *apparatus* aux œuvres de Josèphe, et qu'on

en appliquât le bénéfice aux fondations de bienfaisance du testateur; mais cela n'eut pas lieu, parce qu'on pensa que les plus récentes éditions de Josèphe avaient déjà à peu près réalisé cette intention. Oberthur avait rédigé l'histoire littéraire de Josèphe pour la nouvelle edition de la *Fabricii Biblioth. Græca*, publiée à Hambourg chez Bohn. Il écrivit trois préfaces pour la traduction de Josèphe par Fries, publiée en trois volumes à Altona. Le premier ouvrage théologique d'Oberthur, *Dogmaticæ et Polemicæ pars una. Theologia revelata*, Wirceb., 1776, parut à l'occasion de l'admission de François Leibes au baccalauréat de théologie. Oberthur avait formé le plan de partager toute la dogmatique dans les deux parties de son travail, l'une intitulée *Theologia revelata*, l'autre *Anthropologia revelata*, division qui souleva l'opposition de ses collègues. Oberthur rédigea l'esquisse de son Encyclopédie et de sa Méthodologie théologiques en 1783; l'Encyclopédie parut en 1786. Elle déplut, et la seconde partie, la Méthodologie, ne parut pas. Son plus grand ouvrage fut son *Idea biblica Ecclesiæ Dei*, dont le premier volume parut à Wurzbourg, 1790; le second à Salzbourg, 1799; le troisième à Rudolstadt, 1806; les quatrième, cinquième et sixième à Sulzbach, 1817-21. On peut juger de l'incohérence des idées de cet ouvrage par la manière singulière dont il parut, à de si longues distances et dans des lieux si divers. — On trouve des détails sur cet ouvrage et les suivants dans l'excellent livre du bibliothécaire de l'université de Wurzbourg, le Dr Ruland : *Series et Vitæ professorum SS. theologiæ qui Wirceburgi apud academ. usque in ann. 1834 docuerunt.*

L'*Anthropologie biblique* d'Oberthur parut à Munster en 5 vol. in-8°, 1807-10. L'auteur avait quatre-vingt-un ans lorsqu'il prépara la seconde édition du premier volume. Il en appelle, dans la préface, à la théologie biblique, qui, conformément à son système, était la première partie de la dogmatique. En 1828 il fit paraître à Augsbourg, chez Kollmann, une traduction allemande de son Encyclopédie latine, et la même année il publia sa *Méthodologie biblique*, dans laquelle il parle longuement de lui-même et de ses œuvres.

Au milieu de tous les travaux dont nous avons vu Oberthur chargé pendant toute sa vie, il trouvait le temps d'entretenir avec ses amis une très-active correspondance, *commercium epistolicum*, disait-il. On trouva dans ses papiers des milliers de lettres des meilleures familles de son temps et des savants de tous les genres, tels que Huth, conseiller ecclésiastique de Munich; Danzer, de Salzbourg; Bardili (adversaire de Schelling), à Stuttgart; Spiegel, à Cologne; Dorsch, professeur à Mayence; Forster; Meiners, Eichhorn, à Göttingue; Henke, à Marbourg, etc. Oberthur faisait de fréquents voyages pour rendre visite à ses savants amis. Ses nombreux séjours à Weimar l'avaient mis en relation avec les coryphées des poëtes et les grands esprits de l'époque en Allemagne. Oberthur s'en vantait. Il n'eut cependant pas toujours à s'en louer; Göthe surtout l'humilia dans plusieurs circonstances. Oberthur était assez naïf pour raconter à ses amis ses mésaventures.

On trouve une *Biographie* d'Oberthur (qui ne va que jusqu'en 1820) dans le *Lexique des Savants* de Felder-Waitzenegger et dans Ruland, qui termine l'esquisse consacrée à Oberthur en ces termes : *Vir imprimis apud exteros notus magisque quam apud suos celebratus, immo et decantatus: multa, permulta scivit, sed non ex*

justo ordine tradidit. Vir simplicis bonique cordis, communi publicæque urbis et orbis utilitati vivens, sed ambitione haud parva laborans. In dogmate æque ac in omnibus, quascunque attigit, disciplinis suo indulgens ingenio, proferendi semper semperque nova studio actus, maxime est gavisus laudari et exaltari ab iis qui erant alienæ confessionis. Sed quis est qui omnino omnes expleverit partes? DUX.

OBJETS BÉNITS. *V.* BÉNIT (OBJET), t. II, p. 506.

OBLATIONS. On nommait ainsi, dans la langue ecclésiastique, les dons volontaires que les fidèles offraient à Dieu, soit en nature, soit en argent, pour subvenir aux besoins de l'Église, à l'entretien du clergé et aux nécessités des pauvres. On distinguait, entre ces offrandes, surtout celles du pain et du vin qu'on déposait sur l'autel pour servir à la célébration du banquet eucharistique, dont une partie était immédiatement consacrée, durant la messe, pour la communion du prêtre et des fidèles, dont une autre partie était bénite pour être distribuée aux absents (1), et dont le reste devait être employé, dans l'origine, aux agapes (2), plus tard aux besoins du clergé et des pauvres de la paroisse. On considérait l'oblation de ces offrandes non-seulement comme un devoir de conscience ou comme le tribut obligé de la reconnaissance chrétienne, mais encore comme un droit exclusif des fidèles vivant dans la communion de l'Église; si bien que les hérétiques, les pécheurs publics, les pécheurs graves, qui étaient exclus du saint Sacrifice, ne pouvaient pas non plus présenter d'offrandes, de même que les oblations aux messes des morts ne devaient être offertes que pour les défunts qui avaient vécu dans la communion de l'Église.

(1) *Voy.* EULOGIES.
(2) *Voy.* AGAPES.

A côté de ces oblations proprement dites, ou de ces offrandes de l'autel, les fidèles apportaient encore de temps à autre, pour une des trois destinations désignées ci-dessus, d'autres offrandes volontaires, soit en nature, notamment, suivant un usage dérivant de l'Ancien Testament et légalement institué chez les Israélites, les prémices de certains animaux, celles des productions des champs (1), vin, huile, blé, fruits, légumes, enfin celles des produits animaux, cire, miel, œufs, beurre, fromage; soit en argent offert toutes les semaines, tous les mois, toutes les années, et dans des circonstances extraordinaires. Ces oblations étaient réservées dans une armoire destinée à cette fin, *corbona*, ou, suivant les circonstances, elles étaient remises entre les mains de l'évêque ou du prêtre officiant, comme honoraires des peines qu'il s'était données pour administrer un baptême, faire un mariage, bénir, inhumer, etc., etc. Toutes ces oblations volontaires se sont conservées en majeure partie sous une autre forme. Les offrandes en pain, vin, cire, pendant la célébration de la messe, se transformèrent peu à peu en sommes d'argent, offertes dans diverses intentions, comme honoraires (2) de messes pour les vivants et les morts, ou bien déposées au moment de l'Offertoire, par les assistants, se succédant à l'autel, durant les offices des dimanches et fêtes, aux messes de mariages, aux messes votives et aux messes des défunts. Mais, outre ces offrandes en argent, on conserva, dans divers pays, surtout à la campagne, l'usage des oblations naturelles, du pain, du vin, de la cire, surtout aux messes

(1) *Voy.* PRÉMICES.
(2) *Voy.* MESSE (honoraires de).

de mariage et aux offices des morts. Aux dons volontaires offerts pour certains actes sacramentels et certaines fonctions du culte la loi ou la coutume substitua les *droits d'étole* (1). Quant aux prémices et aux autres oblations en nature, elles sont tombées en désuétude ou se sont transformées en contributions annuelles et volontaires d'œufs, de chanvre et d'autres produits animaux ou végétaux (2).

PERMANEDER.

OBLATIONS GRATUITES DES ECCLÉSIASTIQUES AU PAPE. On appelait autrefois oblations gratuites, *consuetudines*, les donations en argent que, conformément à un usage permanent, les archevêques, les évêques et les autres prélats durent, dans l'origine, fournir, au moment de la collation de leurs charges ecclésiastiques, au consécrateur pour ses peines personnelles, et que, à dater du moment où la confirmation des évêques devint un droit réservé au Pape, ils fournirent à la cour de Rome, et qui dès lors furent connues sous le nom de *servitia communia* ou d'*annates*(3). On entend surtout par ces oblations gratuites l'argent que les archevêques (exceptionnellement certains évêques) adressent au Saint-Siége pour la réception du *pallium*, et dont le montant est proportionné aux revenus du diocèse (4).

OBLATS. L'Église a aujourd'hui deux sociétés de prêtres dont les membres se nomment Oblats. La première, et la plus ancienne, est née en France ; la seconde, en Italie.

En 1815 Charles-Joseph Eugène de *Mazenod*, alors coadjuteur et depuis évêque de Marseille († en 1861), fonda une société de prêtres qui se placèrent sous la protection spéciale de la Ste Vierge et prirent pour devise : *Evangelizare pauperibus misit me Deus.* Le berceau et le siége de la nouvelle société fut Marseille. L'évêque de cette ville devait être le supérieur général de l'ordre, qui fut approuvé par Léon XII en 1828, et qui depuis lors a envoyé ses missionnaires dans toutes les parties du monde. Outre son siége principal, à Marseille, l'association des Oblats a, suivant l'almanach du clergé de France de 1853, des résidences à Aix ; Notre-Dame-des-Lumières, pèlerinage de la Ste Vierge dans le diocèse d'Avignon ; Saint-Delphin, dans le diocèse de Bordeaux ; Notre-Dame-de-l'Osier, pèlerinage de la Ste Vierge dans le diocèse de Grenoble ; Nancy ; Notre-Dame-du-Bon-Secours, dans le diocèse de Viviers.

En Angleterre l'association a depuis longtemps une résidence à Penzance, et de plus à Maryvale, dans le diocèse de Birmingham, dans le comté de Stafford, enfin à Leeds et à Liverpool.

Les Oblats de Marie ont signalé leur zèle hors d'Europe d'abord dans le Canada. En 1841 Mgr Bourget, évêque de Montréal, obtint une colonie d'Oblats, qui fondèrent rapidement trois résidences : à Longueil, siége du visiteur général ; à Saguenay, dans le diocèse de Québec, et à Bytow, dans le haut Canada. Dès le commencement de 1845 il y eut 19 Oblats, dont 15 prêtres, dans les régions les plus lointaines de l'Amérique du Nord. En 1846 on associa aux Oblats déjà actifs dans le Canada 5 nouveaux membres ; 5 autres en 1847 à Walla-Walla, dans l'Orégon ; en 1848, 12 dans l'Amérique du Nord, à Ceylan et dans les Indes orientales ; en 1850, 49 membres en Amérique, dans les Indes occidentales ; en 1852, 43 membres au Canada, à Ceylan, dans l'Afrique méridionale, dans le Texas ; en 1853, 6 Oblats dans

(1) *Voy.* ÉTOLE (droits d').
(2) *Voy.* COLLECTES.
(3) *Voy.* IMPÔTS.
(4) *Voy.* PALLIUM.

diverses missions; en 1854, 11 Oblats désignés pour les missions anglaises, Port-Natal en Afrique, Ceylan et le Canada; ce qui, avec les 19 qui, au commencement de 1845, étaient déjà au Canada, forme 150 ouvriers apostoliques. En y ajoutant leurs confrères d'Europe, les Oblats français s'élèvent environ à 300 membres.

Quant aux *Oblats d'Italie*, leur association fut fondée par quelques prêtres piémontais, en 1816, par conséquent un an plus tard que celle des Oblats de France. D'après les annales de l'archiconfrérie de Notre-Dame-des-Victoires, publiées en juin 1845, trois maisons d'Oblats, celle de Turin, de Novare et de Pignerol, se firent inscrire parmi les nombreux membres de cette sainte association de prières. Cette société a envoyé des missionnaires dans les Indes orientales ; ils opèrent dans l'empire des Birmans, dans les provinces d'Ava et de Pégu, au nombre de 13 à 14 prêtres, sous la direction de Mgr Balma.

Il ne faut pas confondre les Oblats de Marie avec la congrégation de Marie ou des *Maristes* de Lyon, également fondée en 1816. Les Maristes de Lyon avaient, en 1853, plusieurs maisons en France, dont l'une à Paris, qui comptait 10 prêtres, des missions dans l'Océanie, dans la Nouvelle-Zélande entre autres, et une maison de pauvres à Sydneystown, dans la Nouvelle-Hollande.

P. Charles de S.-Aloyse.

OBLATS DELLA TORRE DE SPECHE. *Voyez* Françoise romaine.

OBLATS. *Voyez* Conversi, Hirschau et Borromée.

OBOTRITES (conversion des). Les Obotrites, Abotrites ou Abodrites, tribu slavo-vende, étaient établis entre l'Elbe inférieure et la mer Baltique, dans le Mecklembourg actuel. Au nord ils avaient pour voisins les Wagriens, dans le Mecklembourg même ; à côté d'eux les Polabers, dans les environs de Lauenbourg ; les Linons, les Smaldingiens sur l'Elbe et dans le Mecklembourg (Strélitz actuel) ; des Luitices, dans la ville de Redra.

En 780 les Obotrites s'allièrent pour la première fois avec Charlemagne. Ils demeurèrent longtemps unis aux Franks contre les Saxons et d'autres tribus slaves. A cette époque les Obotrites furent serrés de près par les Wilses et les Danois. En 817 le prince des Obotrites, Sclaomir, secoua le joug de Louis le Débonnaire. Il fut chassé, et le pouvoir fut attribué, en 819, à Céadrag, fils de Trasico. En 834 l'évêché de Hambourg fut fondé; les Obotrites appartenaient à son ressort. Louis le Germanique renouvela la guerre contre les Obotrites. Le roi Arnoul marcha aussi contre eux, en 889; Henri Ier les rendit tributaires. Il les soumit en 931, et ils furent obligés de promettre qu'ils adopteraient le Christianisme. Sous Othon Ier Hermann Billung obtint le duché de Saxe, et par conséquent aussi le territoire des Obotrites. Oldenbourg, plus tard Lübeck, fut érigé par Othon en diocèse, et Marc fut institué son premier évêque. En 946 le diocèse de Havelberg fut créé; il était situé entre l'Elbe et la Péene. L'évêché d'Oldenbourg fut, en 947, séparé de celui de Schleswig; il conserva les districts wendes de la paroisse de Hambourg jusqu'à la Péene; il fut spécialement chargé de la conversion des Slaves du Mecklembourg actuel; on lui donna des domaines, des revenus en nature et en argent, tirés du pays des Slaves; cependant il se passa encore bien du temps avant qu'on pût penser à une conversion totale des Slaves. La majorité demeura païenne. Après la mort d'Othon Ier et d'Othon II (983), une violente réaction se déclara en faveur du paganisme parmi les Slaves en général

et elle dura, en tout, près d'un siècle et demi. Les Allemands en avaient été en partie la cause, par le mépris avec lequel ils avaient traité les Slaves. En 977 les Luitiees étaient retournés au paganisme. Les princes des Obotrites, Mistevoi, Billug et son fils Mizislav, depuis longtemps Chrétiens, s'élevèrent tous contre l'Église; à la mort d'Othon II ils espérèrent l'emporter définitivement. Billug avait répudié sa femme, qui était Chrétienne et sœur du troisième évêque d'Oldenbourg, Wago. Son fils, Mizislav, fit épouser un païen à sa sœur, élevée dans un couvent de religieuses de la burg de Mikiliebourg (Meklembourg). Mais le prince Miztevoi, prétextant qu'on lui avait refusé la main d'une nièce du duc Bernhard, jura de se venger des Allemands et renonça solennellement au Christianisme, à Redra. Son frère, Mizzodrog, suivit son exemple, ainsi que ses cousins Nacco et Gederich. Les Slaves alliés s'emparèrent de Havelberg le 29 juin 983. La garnison fut massacrée, l'église épiscopale ravagée. Le 2 juillet suivant Brandebourg fut obligé de se rendre; l'évêque Volkmar et le margrave Dietrich eurent de la peine à s'échapper. Les hommes qu'on trouva dans la ville furent tués, les femmes déshonorées; les prêtres furent traînés dans les églises, étranglés et étouffés, leurs cadavres mutilés jetés devant les autels et les images des saints. Les Slaves déterrèrent le corps de l'évêque Dodilo, ravagèrent son église et rétablirent dans toute la contrée le culte païen avec plus de pompe que jamais. Ils construisirent, sur une colline voisine de Brandebourg, un temple pour leur dieu Triglaff, et exposèrent sa statue à la vénération des peuples. Miztevoi pilla Hambourg. Toute trace de Christianisme et de germanisme fut anéantie. Cependant les Allemands poussés à toute extrémité livrèrent une grande bataille et rejetèrent l'ennemi au delà de l'Elbe; trente mille Slaves succombèrent. Le paganisme continua, malgré cet échec, à dominer sur tout le pays situé entre l'Elbe et l'Oder. Sous l'empereur Othon III les Obotrites furent battus à plusieurs reprises. A dater de 992 nous rencontrons, comme évêque d'Oldenbourg, Regiebert, 6[e] évêque, successeur d'Ézico (le 4[e]) et de Volkard (le 5[e]), qui avait été chassé par les païens. En 1002 les Obotrites renversèrent de nouveau les établissements chrétiens qui s'étaient élevés au milieu d'eux. Les prêtres furent torturés et mis à mort. Ce fut surtout à Oldenbourg que les barbares exercèrent leurs fureurs : ils massacrèrent la plupart des ecclésiastiques; ils firent subir le martyre à soixante prêtres à la fois, avec leur prévôt Oddar; ils leur découpèrent le signe de la croix sur la peau de la tête, leur attachèrent les mains sur le dos et les chassèrent devant eux, en les frappant, de localité en localité, jusqu'à ce qu'ils tombassent épuisés et hors d haleine. Le nombre des martyrs fut immense. Cependant le duc Bernhard dompta de nouveau les rebelles, et l'évêque Regiebert put retourner à Oldenbourg. De 1013 à 1018 les Obotrites, soulevés, combattirent avec beaucoup de succès. A dater de 1024 leur puissance déclina; le Christianisme fut rétabli. Il n'y avait cependant encore qu'un seul de leurs ducs, Uto, qui fût Chrétien; les autres favorisaient ouvertement le paganisme. Gottschalk, fils d'Uto, qui avait persécuté les Chrétiens pendant quelque temps, se convertit plus tard et servit sous Canut le Grand, roi de Danemark. Il parvint, en 1043, à régner sur les Obotrites, soumit les Vendes, ses voisins, et en fut reconnu roi. Le Christianisme triompha enfin, grâce à ce prince, parmi les Obotrites, les Wagriens, les Polabres, les Lingons et le Warnabres. Tou-

tefois la lutte contre les païens continua. Gottschalk fut tué dans cette lutte, en 1066, et avec lui la plupart des membres du clergé; Hambourg et Schleswig furent ravagés; Kruko, prince des Rugiens, encore païen, fut appelé à régner. Le Christianisme fut derechef opprimé jusqu'au moment où, en 1105, Kruko fut assassiné par Henri, fils de Gottschalk, qui, à l'aide des Saxons, triompha de ses adversaires près de Zenilowe. Il régna dès lors avec douceur et prudence sur les Obotrites et les autres Wendes. Il appela à Lubeck le pieux Vicelin, surnommé l'Apôtre des Obotrites. Henri mourut en 1125, et les Obotrites élurent Niklot, ennemi du Christianisme. Celui-ci combattit Henri le Lion et les Danois, et succomba en 1161. Henri le Lion conserva le pays, en le défendant contre les fils de Niklot. Bernon devint le premier évêque des Obotrites, ayant été nommé au siége de Schwérin, siége dont l'érection fut approuvée, en 1177, par le Pape Alexandre III. Après la chute de Henri le Lion (1180) les successeurs de Niklot s'intitulèrent seigneurs de Mecklembourg, et, s'unissant au clergé, ils favorisèrent dans leurs États tout ce qui était germanique et chrétien. L'empire des Wendes disparut avec le paganisme, et au commencement du treizième siècle le nom même des Obotrites s'était évanoui.

Cf. Albert Krantz, *Metropolis* et *Wandalia;* Heffter, *Rivalité des Allemands et des Slaves*, 1847.

GAMS.

OBSÈQUES. On nomme ainsi, dans l'Église catholique, l'ensemble des cérémonies concernant les morts. Ainsi les obsèques et la sépulture ecclésiastique sont identiques, lors même que de temps à autre on entend par obsèques seulement la célébration de la messe dite pour un défunt (d'où le mot de basse latinité *exequiari*) (1). Nous en référant à l'article SÉPULTURE, nous donnerons ici l'ordre des obsèques, *ordo exequiarum*, suivant le Rituel romain, et nous y ajouterons les observations historiques qui pourront être nécessaires; mais il ne faut jamais oublier qu'au point de vue de l'Église tous les saints usages qui ont rapport aux morts doivent être considérés non-seulement comme des mystères de religion et des signes de piété, *vera religionis mysteria Christianæque pietatis signa*, mais comme des suffrages infiniment salutaires aux fidèles défunts, *fidelium mortuorum* SALUBERRIMA SUFFRAGIA (1).

Le Rituel romain interdit d'inhumer immédiatement après le décès, *non nisi post debitum temporis intervallum, ut nullus omnino de morte relinquatur dubitandi locus;* ce n'est qu'après un intervalle qui ne laisse aucun doute sur la mort que l'inhumation est autorisée, et, d'après un très-antique usage, encore existant dans plusieurs pays, par exemple en France, le corps doit être porté dans l'église, où l'on dit l'office des Morts et offre le saint Sacrifice en présence du corps, *missa præsente corpore.* Il y a une différence à cet égard entre les obsèques d'un prêtre et les obsèques d'un laïque, en ce que le prêtre est placé la tête vers le maître-autel, tandis que le corps du laïque a les pieds tournés vers le sanctuaire. En Allemagne cette présentation du corps à l'église avant la sépulture n'est pas généralement d'usage. Avant que le corps, enfermé dans le cercueil, soit porté au cimetière ou dans l'église (ce ne doit pas être dans la proximité de l'autel), on le dépose devant la porte de la maison mortuaire et on l'asperge d'eau bénite. Le *De profundis* terminé, le convoi se met en marche, précédé de la croix, des bannières, les gens en

(1) *Voir* Bintérim, *Memorab. IV*, I, p. 435.

(1) *Rit. Roman.*

deuil tenant souvent des cierges allumés à la main (c'est probablement la plus ancienne des processions); le clergé chante les psaumes de l'office des Morts (coutume qui remonte aux temps les plus reculés de l'Église) (1); les fidèles récitent à haute voix d'autres prières, notamment le Rosaire, dans lequel on intercale le verset *Domine, dona eis requiem*. Pendant ce temps les tours de l'église résonnent du bruit lugubre des cloches. Anciennement le corps était porté à bras; on tenait tellement à cet usage que le corps de S. Brunon fut ainsi porté de Reims à Cologne, durant un trajet de huit jours (2), et qu'on n'admettait la translation en voiture que par exception. L'habitude, dans les villes modernes, de déposer le corps sur un char dénote moins de respect à l'égard des morts. Autrefois c'était un honneur et un mérite de porter le corps d'un défunt. On en retrouve une trace dans la coutume moderne de faire tenir les coins du poële par des amis ou des personnages de marque. Le Pape S. Eutychien (275-283) fit cet honneur a plus de trois cent quarante-deux martyrs, ainsi que le raconte le bibliothécaire Anastase. Le quatrième concile de Carthage (398) fit du transport des défunts l'affaire des pénitents. Ils ne devaient leur service qu'à des *mortui Ecclesiæ*, expression obscure. Dans d'autres endroits il y avait des porteurs attitrés, *copiatæ*, *laborantes*.

Cette charge était généralement interdite aux femmes. Durand part de ce principe : *Debet defunctus portari a consimilibus suæ professionis*, pour établir qu'un laïque ne pouvait jamais être porté par des ecclésiastiques. Un grand nombre de ceux qui accompagnaient le convoi revêtaient des habits

(1) Cf. Hieron., ep. 27, al. 86, *ad Eustoch.*
(2) *In vita, apud Sur.*, 11 octobre.

de deuil, notamment les femmes; les hommes, surtout les parents, se distinguent par des crêpes. Dans les premiers temps du Christianisme la coutume des habits de deuil fut souvent blâmée (par exemple par S. Chrysostome). Le cercueil est orné suivant le rang et la condition du défunt.

En entrant dans le cimetière on chante : *In paradisum deducant te Angeli*. On bénit le lieu de la sépulture, s'il ne l'a pas été antérieurement; on asperge le cercueil d'eau bénite et on l'encense, ainsi que la fosse. Le prêtre entonne alors l'antienne *Ego sum resurrectio et vita*, et il termine par quelques oraisons pour le mort et tous les défunts. Le retour du cimetière doit se faire également en procession, en priant et en chantant des psaumes. Les rituels de plusieurs provinces ecclésiastiques diffèrent du Rituel romain, notamment par diverses additions, comme, par exemple, la coutume de jeter trois pelletées de terre sur le cercueil, de planter une croix sur la tombe, en accompagnant ces actes de paroles adaptées à la circonstance, de même qu'on en ajoute à la bénédiction, à l'encensement de la fosse et du cercueil. Dans beaucoup de localités on prononce un panégyrique, voire même plusieurs discours, avant de fermer la fosse. Cet usage est très-ancien, comme le constatent les panégyriques prononcés par S. Ambroise, S. Grégoire de Naziance, etc.

Quand la célébration de la messe de *Requiem* n'a pas eu lieu *præsente corpore*, elle a lieu après l'inhumation. Dans les premiers siècles on considérait la célébration immédiate de la messe et la sépulture comme tellement inséparables qu'il en résulta un grand abus, car on célébra la messe aux obsèques qui avaient lieu après-midi, ce que le concile de Carthage de 397 fut obligé d'interdire (1). Au moyen âge

(1) Can. 29.

on présentait même le corps dans plusieurs églises, afin que le saint Sacrifice fût offert plusieurs fois pour le défunt. Mais il est partout d'usage dans l'Église, et c'est certainement une tradition apostolique, d'offrir le Sacrifice non sanglant de la nouvelle alliance pour tous les fidèles morts dans la communion catholique, et cela doit avoir lieu au plus tard l'un des jours les plus voisins de l'inhumation, devant le catafalque, qui figure la présence du corps. La messe de *Requiem*, quand elle a lieu après l'inhumation, est ordinairement précédée de l'office de la vigile des Morts. La messe des Morts, célébrée avec un ornement noir, chantée sur le ton des simples féries, caractérisée par l'omission de diverses cérémonies habituelles et par le chant du *Dies iræ*, a conservé le rite du Sacrifice des temps les plus anciens de l'Église, et exprime clairement que les fidèles et le prêtre s'unissent d'intention dans cet acte solennel. On trouve, dans le formulaire du *Requiem*, ce passage remarquable de l'offertoire, qui a été interprété de diverses façons : *Domine Jesu Christe, libera animas omnium fidelium defunctorum de pœnis inferni et de profundo lacu* (1). Le baiser de paix que le prêtre officiant et les fidèles donnaient au mort était encore une des cérémonies distinctive de la messe des Morts, dans les premiers siècles. Cet usage touchant s'est en partie conservé dans l'Église grecque. Il faut considérer comme un abus l'usage de déposer la sainte hostie entre les lèvres du mort; mais, dès les temps les plus reculés, on a répété la cérémonie des obsèques, en tant qu'elle consiste dans l'oblation du saint Sacrifice pour les morts. Ainsi, d'après les Constitutions apostoliques (2),

(1) Cf. Merat., p. I, tit. 12. Bened. XIV, *de Sacrif. Miss.*, sect. I, cap. 166.

(2) VIII, c. 48.

les troisième, neuvième, quarantième jour et le jour anniversaire de la mort sont consacrés à la mémoire du défunt. On trouve, chez les auteurs ecclésiastiques, une certaine diversité dans la désignation de ces jours; mais, dès le neuvième siècle, ce sont ceux que nous voyons aujourd'hui dans le Missel romain, c'est-à-dire le troisième, le septième, le trentième, l'anniversaire, quoiqu'on ne les observe pas exactement en général, et qu'on célèbre plus d'une messe solennelle pour les défunts.

On peut, en disant une messe de *Requiem* pour un mort, y ajouter l'office des Morts et le *Libera*. Le choix des jours désignés pour dire la messe des Morts repose sur des considérations mystiques. Le troisième jour rappelle le temps qui s'écoula entre le crucifiement et la résurrection du Seigneur; le septième rappelle le repos de Dieu, le sabbat; le trentième est un souvenir du mois de deuil observé par le peuple élu pour pleurer Moïse et Aaron; l'anniversaire (1) s'explique tout naturellement.

Dès les premiers temps on vit naître la coutume, blâmée par l'Église, des repas funèbres, qui, au temps de S. Augustin, donnaient déjà lieu aux plus grands désordres (2), et avaient, sous beaucoup de rapports, pris un aspect tout païen. Dans beaucoup de contrées on a encore l'habitude de convier les plus proches parents du défunt, avec le clergé, à un repas qui suit immédiatement les obsèques; autrefois on invitait, en outre, les pauvres, les veuves et les orphelins. On retrouve un reste de cette coutume dans l'usage qu'on a de distribuer aux pauvres du pain, des aumônes, etc., le jour anniversaire de la mort d'un parent.

Les Grecs font précéder les obsèques

(1) Cf. Tertull., *de Coron. milit.*, c. 3.

(2) *De Mor. Eccles.*, c. 34.

des vigiles, en ce sens que les prêtres veillent auprès du corps et chantent des psaumes; ils ont conservé l'usage de donner le baiser de paix au défunt ou au moins au cercueil (1). Au moment où le cercueil est descendu dans la fosse, le prêtre y jette de la terre en disant : « A Dieu la terre et sa plénitude : *Domini est terra et plenitudo ejus;* » puis il y verse soit de l'huile d'une lampe, soit de la cendre de l'encensoir; on recouvre la fosse en chantant des psaumes (2). C'est le troisième, neuvième et quarantième jour qu'ils disent la messe pour les morts (3).

Les obsèques des enfants ont cela de particulier qu'on n'y invoque pas la miséricorde divine pour le défunt, que le souffle du péché n'a point encore atteint; elles ne respirent que la louange; elles rendent grâce au Seigneur de ce que la mort a été absorbée dans la victoire, et de ce que les bien-aimés de Dieu, après un combat de courte durée, ont reçu la palme du triomphe. On n'a pas de renseignements certains sur la manière dont les anciens célébraient les obsèques des enfants. Le Rituel romain dit que les cloches ne doivent pas être sonnées, ou du moins que ce doit être sur un ton joyeux, que la tête de l'enfant doit être ceinte d'une couronne de fleurs, que le prêtre porte l'étole blanche. Les psaumes qui sont chantés durant le trajet au cimetière sont des psaumes de joie et de louanges, par exemple le cent douzième. Il n'est, par conséquent, jamais question pour les enfants d'un office des Morts, d'un *libera*, etc. Si on dit une messe, on prend d'ordinaire la messe votive *de Angelis*, ou *de Beata*, ou *de S. Trinitate* (si ce n'est pas *dies impedita*).

Cf. SÉPULTURE. MAST.

(1) Goar., fol. 542.
(2) *Ib.*, fol. 538.
(3) *Ib.*, fol. 540.

OBSERVANCE. C'est, d'après le droit canon, une partie du droit coutumier (1). On entend par là une règle établie dans une communauté ou un collége par certains actes habituels, qui servent de mesure de conduite (2). Sa force obligatoire repose sur ce que les membres d'une communauté ou d'une corporation sont tenus, par le but même de leur association, à l'uniformité dans la manière de se conduire, uniformité qui contraint la minorité à se soumettre à la majorité, le successeur au prédécesseur. Les membres de l'association n'étant liés que pour le but commun voulu par tous, leur volonté doit être considérée comme la dernière raison de la validité de l'observance, tout comme les statuts qui sont légalement et expressément formulés. Statut et observance sont sur la même ligne, comme expression formelle ou tacite de la volonté des membres de l'association, et autant cette volonté a de pouvoir dans un sens, autant elle en a dans l'autre. C'est pourquoi un seul acte peut fonder une observance, dès qu'il en ressort suffisamment la volonté de poser une règle, et la répétition des mêmes actes ne sert, à défaut d'un acte unique et formel, qu'à prouver que telle était la volonté générale, sans que cette répétition soit nécessaire en elle-même pour fonder l'observance. C'est pourquoi on a aussi défini l'observance : le consentement tacite des membres d'une corporation à faire une même chose; mais à tort, car la cause de sa validité n'est pas dans le consentement de tous les membres s'accordant à faire un même acte, mais dans l'obligation permanente de s'en tenir à l'unité une fois fondée. En revanche la validité d'une observance

(1) *Voy.* DROIT COUTUMIER.
(2) *Voir* Puchta, *Droit coutumier*, II, p. 114. Phillips, *Droit canon*, III, t. II, *P.*, § 162, p. 716 · § 165, not. 1, p. 741. Eichhorn, *Principes du Droit ecclés.*, II, c. 1, p. 59.

a nécessairement pour condition son rapport avec le but de l'association, en ce sens qu'il faut qu'elle soit, d'après ce but, non pas raisonnablement nécessaire ou utile, mais du moins raisonnablement admissible, et qu'un acte contraire au but de l'association doit être considéré comme un abus d'autant plus grand qu'il est plus fréquemment répété et qu'il a pris davantage le caractère d'une coutume (1). Ainsi l'observance a cela de commun avec le droit coutumier qu'elle doit être *raisonnable*, tandis qu'elle s'en distingue en ce que, pour la fonder, un laps de temps déterminé n'est pas plus nécessaire que la fréquente répétition des mêmes actes. Ce n'est qu'autant qu'une observance concède à un *tiers* l'exercice de certains droits, qu'il pourrait acquérir contre la corporation par la prescription, qu'un certain laps de temps est exigé pour l'acquisition de ces droits (2). C'est aussi sur son rapport avec le but de l'association que repose la force qu'une observance peut avoir d'abroger une loi formelle, force qu'on ne peut refuser à l'observance, puisque c'est dans la nature particulière d'une corporation qu'il faut chercher les motifs de ses actions.

Cf. Phillips, l. c., p. 763.

De Moy.

OBSERVANTS. Nous avons déjà parlé, dans les articles Capucins, Conventuels et Franciscains, de la grande société religieuse qui fut fondée au treizième siècle par S. François d'Assise et qui prit une place si importante dans la série des ordres religieux de l'Église catholique.

Nous avons encore à ajouter quelques considérations à ce que nous avons déjà dit plus spécialement des Observants. C'est certainement un beau nom que celui d'*Observant* ou d'observateur exact d'une règle; mais ce nom peut recevoir un sens odieux quand il est opposé à l'idée de non-observants. Notre but n'est pas de démêler quels sont ceux des innombrables disciples de S. François qui, dans le cours des siècles, ont plus ou moins mérité ou méritent ce nom; nous voulons simplement parler ici de cette fraction des disciples de S. François auxquels l'Église a reconnu le nom d'*Observants*.

L'institut des Frères minimes portait en lui-même un germe de division, par suite de la faiblesse inhérente à l'homme, puisque c'était un institut qui devait être dirigé par des hommes et que ceux-ci devaient apporter plus ou moins leurs vues et leurs opinions personnelles dans cette direction. On reconnut, même du vivant du saint fondateur, les éléments de la division future, et peu de temps après la mort de S. Bonaventure cette division était patente. Il s'était élevé une question qui demandait à être résolue : la volonté du fondateur, surtout en ce qui concerne la stricte pauvreté, pouvait-elle être maintenue invariablement dans tous les temps, ou bien les temps et les lieux exigeaient-ils impérieusement des modifications? La très-grande majorité des disciples de saint François parut, quelques générations à peine après sa mort, vouloir se prononcer dans le sens de la nécessité des modifications. Mais ce qui prouva précisément la force vitale que ce grand saint avait léguée à son institut, c'est qu'en tous temps il produisit des hommes qui essayèrent, avec une admirable abnégation et des efforts presque surhumains, de ramener l'institut au strict esprit de son origine. Le P. Thomas de Farignano était à la tête des Franciscains, en 1368, lorsqu'un certain

(1) Phillips, l. c., p. 709, 765.

(2) C. 50, X, *de Electione*; I, 69, c. 3, X, *de Causa possess. et propriet.*, 2, 12. Eichhorn, l. c., p. 42.

Paul, surnommé Paoluccio à cause de sa petite stature, obtint du gardien général la permission de se retirer avec quelques frères dans la solitude, pour y suivre dans toute sa rigueur la règle prescrite par le fondateur. Son entreprise réussit, et vers 1402 il y avait déjà vingt maisons, en Italie, habitées par près de deux cents Franciscains qui observaient la règle de S. François dans toute sa sévérité. Cette œuvre, si faible dans les commencements, prit en peu de temps un essor immense. Il s'éleva, pour faire strictement observer la règle primitive, des hommes qui feront à jamais l'admiration des Chrétiens, tels que *S. Bernardin de Sienne* († 1444), *S. Jean Capistran* († 1456), *S. Pierre Regalati* († 1456), *S. Jacques de la Mark* († 1479).

A la mort de S. Bernardin de Sienne on comptait 300 maisons de la stricte observance, avec 6,000 religieux, et de dix en dix ans leur nombre s'augmentait, soit aux dépens de la portion des disciples de S. François qui avait embrassé une observance moins rigoureuse, soit par la fondation de maisons nouvelles. C'est ainsi que se réalisa ce qu'on lit dans les annales de l'ordre des Franciscains de 1517.

En 1517 le Pape Léon X, voyant avec déplaisir que cet ordre si nombreux fût entravé dans sa féconde activité précisément par ces fractionnements, fit tenir un chapitre général dans lequel les 100,000 disciples de S. François répandus dans toute l'Europe furent représentés par quelques centaines de leurs confrères élus à cette fin. Le nombre des Franciscains favorables à l'interprétation modérée de la règle était très-inférieur à celui des zélateurs de la stricte observance ; plus des deux tiers des mandataires réunis en chapitre général se rattachèrent aux opinions des quatre saints que nous avons nommés plus haut. Le gardien général élu, le P. *Christophe de Forli*, était un partisan de la stricte observance. Il établit sa résidence à Rome, au couvent de l'*Ara Cœli*, sur le Capitole, couvent fondé en 1250 et donné en 1444 par Eugène IV aux Observants. En accordant, aux 30,000 Franciscains qui s'en tenaient à d'anciennes dispenses, un chef particulier, qui, quoique subordonné en somme au successeur légitime du saint fondateur, avait cependant le droit de surveiller spécialement la discipline de ses maisons, on pensait que le puissant ordre de S. François continuerait à suivre sans entrave son paisible développement.

Léon X ayant uni tous les fils de S. François, partisans de la stricte observance, sous un chef commun, il en résulta que diverses maisons, surtout en Espagne et en Portugal, en vinrent à désirer une observance plus rigoureuse encore que celle qui était généralement exigée, et amenèrent peu à peu une nouvelle réforme. Le second successeur de Léon X, le Pape Clément VII, permit à deux religieux espagnols, le P. *Étienne Molina* et le P. *Martin Gusman*, d'introduire dans leurs couvents une règle plus rapprochée de la forme primitive. Le Pape ordonna aux supérieurs généraux de l'ordre de remettre aux partisans de la réforme nouvelle un nombre de maisons suffisant pour subvenir à leurs besoins. Ces zélateurs furent bientôt connus en Italie sous le nom de Réformés, *reformati*. Ils formèrent en peu de temps vingt-cinq provinces, obtinrent un procureur général, et égalèrent partout, en nombre et en considération, les anciens Observants, si bien que l'élection du général de toutes ces familles franciscaines réunies dut, tous les six ans, se porter alternativement sur un *Observant* et sur un *Réformé*.

Le malheur des temps, qui a en général affaibli les rangs du clergé catho-

lique dans toutes les contrées de l'Europe et a réduit les chapitres les plus illustres et les plus nombreux à quelques rares chanoines, maigrement rétribués, suffisant à peine à entourer l'évêque, aux jours de grande fête, des officiants nécessaires, a également atteint la population des Observants. D'après un annuaire de 1790, l'ensemble des religieux soumis au général des Observants résidant à Rome s'élevait à plus de 70,000, qui habitaient 3,000 et quelques centaines de maisons. Il ne s'agit plus aujourd'hui de chiffres pareils, quoique les Observants et les Réformés unis forment encore, de toutes les congrégations religieuses, l'ordre le plus nombreux, et comptent environ 15,000 membres, répartis entre 1,000 maisons.

Rome renfermait, en 1850, d'après un recensement officiel, 1,892 religieux, dont 500 appartenaient aux Observants et aux Réformés. Les Observants occupent le couvent de l'*Ara Cœli* sur le Capitole, siége du général de tout l'ordre, et celui de *S. Barthelémy* dans l'île du Tibre. Les couvents de Saint-François *a Ripa* et de Saint-Pierre *in Montorio*, tous deux au delà du Tibre, sont habités par des Réformés, au nombre d'environ 400. Le chiffre total des Franciscains de Rome est complété par la population des autres résidences, telles que le couvent près de Saint-Jean de Latran pour les pénitents de l'ordre, ceux de Saint-Isidore, de Saint-Sébastien, etc.

Il y a des couvents d'Observants et de Réformés dans toutes les contrées et les principales villes d'Italie, surtout à Saint-Assise, berceau de l'ordre. Le couvent des Observants de Venise comptait, en 1843, 46 membres; celui des Réformés de l'île Saint-Michel *in Murano*, 30, etc. Il y a plus de 80 maisons de l'ordre en Allemagne (rectorats ou vicariats de Bavière, de Bohême, du Tyrol, de l'Autriche, de la Westphalie, de la Hesse). D'après les annuaires, les principales maisons comptent. Botzen, 47 religieux; Prague, 39; Munich, 38; Schwaz, 38; Hall en Tyrol, 36; Vienne, 30; Görz, 30; Salzbourg, 23; Paderborn, 23; Riette, Caltern, Grätz et Pilsen, 22 chacun, etc., et la Hongrie, 6 provinces avec de nombreuses maisons d'Observants. Certaines maisons, comme celle de Gyöngyös, dans le diocèse d'Erlau (1), ont plus de 50 religieux. La Pologne a de nombreuses résidences d'Observants. Le diocèse de Lemberg (2) a 7 couvents d'Observants et 2 de Réformés, avec une centaine de religieux; les uns et les autres se sont maintenus dans la Pologne russe. Ils ont reparu, en France, à Marseille, à Paris, à Versailles; ils ont repris pied en Belgique: le couvent de Saint-Troud comptait, en 1846, 70 religieux. On trouve enfin des maisons d'Observants à Dublin, à Cork, dans d'autres localités d'Irlande; à Bosna-Sérai, à Constantinople, à Andrinople; à Jérusalem, où les Peres de l'Observance sont les gardiens du Saint-Sepulcre depuis bien des siècles (3). Le couvent du Saint-Sépulcre et celui du Saint-Sauveur, qui n'en est pas loin, renferment ensemble 70 religieux. A Nazareth et à Bethléhem il y en a 32, et 20 autres sont répartis en d'autres localités, telles que Ramla, Jaffa, Saint-Jean. On en trouve également en Syrie, à Chypre, à Smyrne, à Rhodes, à Alexandrie, au Caire, à Rosette, à Tripoli, en Afrique même, dans les îles Philippines et en Chine (stations de Xansi et Xensi).

Quant à l'Amérique, elle a eu autrefois 500 couvents d'Observants. Il s'en est conservé 68 dans la république du Mexique, moins dans les républiques du Sud et au Bresil; il s'en est

(1) *Voy.* Erlau.
(2) *Voy.* Lemberg.
(3) *Voy.* Sépulcre (saint), François (S.).

formé un nouveau, peuplé de Bavarois et d'Autrichiens, à Cincinnati, dans l'Amérique du Nord (1).

Six siècles nous séparent du moment où naquirent les ordres mendiants : ils sont aussi nécessaires aujourd'hui qu'à cette époque éloignée. L'ordre social est miné par le communisme ; or le Christianisme seul peut réaliser le véritable, l'unique communisme légitime. Les conseils évangéliques sont les leviers de la morale chrétienne.

En vain enseignera-t-on que la pauvreté n'est pas méprisable si le Christianisme n'inspire la pensée de se faire volontairement pauvre ; en vain prêchera-t-on l'obéissance aux autorités légales : elle n'est sainte et digne qu'autant qu'elle est volontaire ; en vain insistera-t-on sur la sainteté du mariage : il faut que l'idéal de la pureté morale se réalise pour préserver la société du désordre des mœurs. Le temps peut venir où le riche devra au pauvre Franciscain la possession et la conservation de sa maison et de son champ. L'Église catholique seule, en se développant librement, possède sans se contredire la baguette magique qui dissipe le spectre du communisme. La prospérité des peuples européens, l'ordre moral de la société reposent sur les congrégations religieuses, si souvent, si constamment méconnues (2).

CHARLES DE SAINT-ALOYSE.

OCCAM ou **OCHAM** (GUILLAUME), surnommé par ses admirateurs *doctor singularis* ou *venerabilis inceptor* (sc. *Nominalium*), fut un des docteurs les plus remarquables de la dernière période de la scolastique au moyen âge. Il était né dans le village d'Occam, au comté de Surrey, et en prit le nom. On ignore l'année de sa naissance ainsi que celle de son entrée dans l'ordre des Franciscains, auquel il appartenait déjà lorsqu'il parut dans la vie publique. Il était à Oxford au nombre des disciples de Duns Scot ; plus tard on le rencontre professant à Paris, où il prit parti pour le roi dans la vive querelle soulevée entre Boniface VIII et Philippe le Bel. On voit qu'il avait résolûment rompu dès lors avec les opinions du moyen âge, et sa position était, en général, hostile à l'Église. Dans l'écrit intitulé *Super potestate prælatis et principibus commissa* (1), qu'il composa dans l'intérêt du roi : « Le roi, dit-il, a pleinement le droit de lever des impôts sur les biens ecclésiastiques, sans avoir besoin de recourir à d'autre autorité que la sienne. Quand ses ancêtres auraient fait quelque donation à l'Église, le roi est autorisé à les reprendre dès que le bien de l'État l'exige (le salut public de la nouvelle politique, qui joue déjà un grand rôle chez Occam) ; car le bien de l'État est supérieur à tout, et toute donation est faite sous cette condition. » Mais Occam n'en vint au schisme formel que par la part qu'il prit à l'opposition que fit au Pape Innocent XXII le parti extrême des Franciscains qu'on appelait *les Spirituels*. On discutait alors avec une grande vivacité la question de la pauvreté de Jésus-Christ. Jean XXII appela l'affaire devant lui, pour donner une solution définitive ; mais, malgré cet ordre du Pape, quoique l'affaire fût encore pendante devant la cour romaine, le chapitre des Franciscains de Pérouse prit sur lui, en 1322, de décider la question de son chef. La solution, rendue dans le sens des Spirituels, portait : Le Christ et ses apôtres ne possédaient rien, ni en particulier, ni en commun. Cette solution fut annoncée à la Chrétienté par une encyclique.

(1) *Voy.* AMÉRIQUE DU NORD.

(2) *Gazette du Dimanche*, de Munster, 1846, p. 901.

(1) Dans Goldast, *Monarch. S. R. Imp*, I, 13 sq.

Occam, qui assistait au chapitre en qualité de provincial d'Angleterre, avait souscrit à la décision rendue. Non content de cette adhésion, il proclama son opinion dans ses sermons et déclara que toute doctrine contraire était une hérésie. Il le fit spécialement à Bologne. Il fut cité à ce sujet à Avignon, où on le retint en prison durant l'enquête (1). Il est probable qu'on porta l'instruction sur d'autres propositions soutenues par Occam; car Jean XXII dit, dans son édit contre les Spirituels, qui s'étaient enfuis en Italie, qu'Occam fut interrogé sur un grand nombre de propositions erronées et hérétiques, qu'il avait écrites et enseignées. Cependant l'opinion des Spirituels, soutenant que le Christ et les Apôtres n'avait rien possédé, fut condamnée par la décrétale de 1323. Michel de Céséna, général de l'ordre, ne voulut pas se soumettre et fut par ce motif également cité à comparaître à Avignon; mais, au lieu d'attendre le résultat de l'instruction, il s'enfuit avec ses confrères Occam et Bonagratia auprès de Louis de Bavière, qui envoya un bâtiment à leur rencontre. Ils rejoignirent ce prince à Pise. Occam lui offrit ses services en ces termes hardis : « Défends-moi par ton épée, je te défendrai par ma plume. » Les trois réfugiés se mirent immédiatement à la besogne et lancèrent contre Jean XXII des pamphlets pleins de fiel et d'outrages. A Pise même ils en appelèrent du Pape à l'Église catholique, et déclarèrent, dans un écrit rédigé par Michel de Céséna, signé par Occam et Bonagratia, que le Pape était un hérétique (2). Naturellement les trois pamphlétaires s'attachèrent à l'antipape Nicolas V, opposé par Louis de Bavière au Pape légitime. Occam demeura fidèle à Louis de Bavière jusqu'à la mort de ce prince (1347), et fortifia de l'autorité de son nom et de son savoir le parti de ceux qui, dès ce temps-là, répandirent dans la Chrétienté les principes les plus dangereux. On connaît les opinions calvinistes que dès lors Marsile (1) et Jean de Jandun soutinrent contre l'autorité de l'Église. Occam, qui écrivit probablement aussi à Pise son *Dialogue*, le plus important de ses ouvrages, y soutint les mêmes propositions antiecclésiastiques; seulement il y mit plus de prudence et d'apparente impartialité. Toutefois rien n'est plus clair que les tendances hostiles de l'auteur; sa pensée se trahit partout. Il parle plus ouvertement quand il s'agit de l'antique théorie de l'omnipotence de l'État. Il avait embrassé cette opinion dès l'origine. Il ne dissimula plus à cette époque, surtout au moment où Louis de Bavière s'occupait de marier Marguerite Maultasch, héritière du Tyrol, avec son fils. Il fallait annuler un premier mariage contracté par Marguerite avec Henri, prince de Bohême, et en outre lever l'empêchement au mariage existant entre eux par suite de la parenté de Marguerite avec Louis. Occam démontra, dans son opuscule *de Jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* (2), que l'empereur était complétement dans son droit, en vertu de la plénitude de sa puissance, d'autoriser ce mariage, sans avoir à s'inquiéter le moins du monde des lois ecclésiastiques. L'intérêt de l'État, qu'il avait en vue, l'élevait au-dessus de toute espèce d'empêchement opposé par l'Église. Occam, fixé habituellement alors à Munich, demeura séparé de l'Église jusqu'à la mort de Louis. Alors, dit Wadding, qui allè-

(1) *Voir* Raynald, ad ann. 1322, n. 53, 62. Wadding, ad ann. 1322, n. 15.

(2) Raynald, ad ann. 1328, n. 60.

(1) *Voy.* MARSILE.

(2) Dans Goldast, l. c., I, 21.

gue un document papal (1), Occam demanda à rentrer dans la communion de l'Église. Tritheim et d'autres rapportent qu'il se rétracta. Quoi qu'il en soit, on n'a pas de détail sur sa fin; on ne sait pas même exactement le temps et le lieu où il mourut. D'après les uns ce fut en 1343, d'après d'autres en 1347, à Munich. Wadding, s'appuyant sur le document cité plus haut, dit qu'il n'avait pu mourir avant 1350, et qu'il termina probablement ses jours à Carniola, en Italie. Outre les ouvrages cités, Occam publia encore, sur les points en litige à son époque, les écrits suivants : *Opus nonaginta dierum* (mis à l'index comme le *Dialogue*) *Compendium errorum Joannis XXII; Octo quæstiones super potestate ac dignitate populi* (2), et quelques autres moins connus, que Wadding mentionne.

L'activité littéraire d'Occam ne fut pas moins considérable que son activité pratique. Il fit de nouveau prévaloir le nominalisme, avant lui complétement abattu, malgré les efforts de Durand. Il reçut le surnom de *venerabilis inceptor*, en sa qualité de fondateur d'une nouvelle école nominaliste. La question de la réalité des universaux l'occupa d'abord; car à cette question se rattachait, au moyen âge, celle des idées en général (3), c'est-à-dire la doctrine de l'origine des connaissances. Occam se déclara à ce sujet absolument sceptique. Il nia que les universaux eussent rien de réel, qu'ils existassent dans les choses elles-mêmes hors de nous; car, dit-il, tout ce qui est hors de l'âme est par là même individuel, particulier, excluant toute idée d'universalité. Il oppose diamétralement l'une à l'autre les idées d'unité et de multiplicité, comme le font en général les sceptiques et les rationalistes. Mais comment les idées universelles naissent-elles dans notre entendement? Occam voit uniquement dans les idées des sensations que les choses extérieures impriment dans notre âme, ou les produits de ces sensations élaborées par la raison. Si un objet fait une impression forte, vive et claire sur nous, nous en concevons une idée particulière; si l'impression est vague, obscure, nous concevons une idée universelle, parce que l'objet n'est pas nettement déterminé dans notre esprit. Du reste une idée universelle peut naître aussi de ce que plusieurs impressions produites sur l'imagination se transforment l'une dans l'autre et engendrent une image commune, une notion unique, dont on se sert pour désigner plusieurs objets analogues, car les idées ne sont en général que des signes des choses.

Occam va plus loin, et dans son scepticisme il s'en prend aux notions particulières. Nous ne connaissons pas les choses en elles-mêmes, dit-il, nous ne connaissons que les signes des choses. L'impression qu'un objet fait sur notre âme, sans notre participation, sans notre volonté, produit ce signe; car l'âme qui pense est complétement passive; la pensée n'est qu'un état passif de l'âme, *passio animæ* (1). Mais si on ne connaît pas les choses elles-mêmes, comment se produira la science? Occam dit que la science n'est pas la science des choses, mais la science des propositions concernant les choses, *solæ propositiones sciuntur* (2). Ce sont les signes mêmes que l'impression d'un objet laisse après lui dans l'âme que nous saisissons par notre pensée.

(1) *Annal. Minor.*, ad ann. 1347, n. 19.

(2) Dans Goldast, *de Monarch. S. R. Imp.*, I, II.

(3) Kuhn, *Introd. à la Dogm.*, I, 233.

(1) *Summa totius Logicæ*, I, 1.

(2) *In Sentent.*, I, dist. II, q. 4, n. 2.

Nous associons des signes à des signes et nous en formons des jugements, des conclusions, une science de formules. C'est pourquoi les Nominalistes furent appelés aussi par leurs adversaires les *Terministes*, parce qu'ils ne s'occupaient que des termes des choses. Cependant Occam eut soin d'éviter la grossière expression des anciens Nominalistes, qui appelaient les idées universelles *flatus vocis*. Pour lui les idées universelles sont, non pas des formes arbitraires et conventionnelles, mais des signes naturels, c'est-à-dire des signes qui ressortent de notre nature spirituelle, comme les soupirs sont l'expression naturelle de la douleur, la fumée le signe du feu. Le scepticisme s'introduisant avec cette théorie de la connaissance dans la scolastique devait lui porter une blessure profonde et fatale. La scolastique résultait de l'alliance intime de la philosophie et de la théologie. Le nominalisme ne pouvait élever de théorie sur une base aussi chancelante que le doute; il fallait ou qu'il se déclarât incompétent, incapable de pénétrer par la spéculation dans le dogme, en général de saisir la vérité d'en haut, ou qu'il entrât en collision avec la foi. Occam choisit la première de ces alternatives. Il déclara en conséquence que la raison est incapable de démontrer qu'il n'y a qu'*un* Dieu; qu'on pourrait aussi bien concevoir plusieurs êtres parfaits, plusieurs causes suprêmes des choses (1). Il allègue des preuves contre la proposition: « Il se pourrait que Dieu n'eût pas existé en un certain moment, » mais seulement pour se conformer à l'usage, car, au fond, il ne donne et n'a aucune bonne raison à donner contre cette thèse. Si les Grecs persistent à nier le *Filioque*, dit-il, on ne peut les convaincre d'erreur. Quand il lui arrive d'examiner sérieusement le dogme il ne se présente à son esprit, incapable de toute spéculation véritable, que des paradoxes, c'est-à-dire des propositions contraires à l'expérience sensible, etc., etc. Ainsi il dit que chaque hostie consacrée renferme le corps du Christ; mais, comme une hostie peut être élevée par un prêtre dans le temps où un autre l'abaisse, il s'ensuit qu'un corps peut parfaitement au même instant faire un double mouvement contradictoire, malgré Aristote. Les parties du Christ se communiquent leurs qualités, *idiomata*, de sorte que la tête du Christ peut être son pied, son œil peut être sa main (1). Il n'y avait qu'un pas de là à admettre qu'une chose peut être théologiquement vraie et philosophiquement fausse, et réciproquement. Comme, en outre, Occam, par sa théorie de la connaissance, fait du monde matériel une agglomération d'atomes dont la connaissance se produit dans l'homme sans loi et au hasard, il devait arriver qu'il transportât cette théorie au monde des choses surnaturelles. Il ne comprend absolument rien à l'économie de l'œuvre divine. Il représente la toute-puissance de Dieu comme une puissance arbitraire, agissant sans raison, sans loi. Le Fils de Dieu aurait pu aussi bien, en vertu de sa toute-puissance, adopter la nature d'un âne, d'une pierre, d'un bois, que celle de l'homme (2). De là les questions plus que bizarres qui se présentent sous la plume d'Occam : « Dieu aurait-il pu faire un âne de Socrate? Peut-il damner les hommes pieux? Peut-il réprouver Marie, les anges? » Une autre conséquence de ce rationalisme sceptique, c'est qu'Oc-

(1) *Quodlib.* I, q. 1.

(1) *Centiloq. concl.* 2723. Cf. Rettberg, dans les *Études et critiques théologiq.* d'Umbreit et Ullmann, 1831, I, 76.

(2) *Centiloq. concl.* 6.

cam ne comprend en aucune manière la liaison intime et les motifs profonds des dogmes. Ceux-ci n'ont pour lui qu'une simple contingence, *contingens simpliciter*, en vertu de la volonté divine, qui aurait aussi bien pu faire autre chose, par exemple laisser de côté la substance dans l'Eucharistie. On a voulu, précisément sur la matière de l'Eucharistie, faire d'Occam un hérétique (1); et en effet on ne saurait méconnaître qu'Occam ne s'élève pas à la hauteur du dogme, et que ses preuves peuvent aussi bien servir à établir la coexistence du pain avec le corps du Christ que la transsubstantiation. Occam pouvait toutefois vouloir, avec sa théorie, demeurer orthodoxe. Si certaines expressions qu'il emploie ont l'air ironique, on est cependant obligé d'avouer qu'on trouve des expressions analogues aux siennes chez d'autres théologiens de son temps, ce qui prouve que l'esprit de vérité commençait à abandonner la scolastique. Ce septicisme devait nécessairement se retrouver dans la sphère pratique, et en effet toute la théorie politique d'Occam en est imprégnée.

Les idées d'empire, d'État, d'Église, devaient être comprises par lui d'une façon nominaliste, puisque c'étaient des idées universelles. Déjà, dans un de ses premiers écrits, *de Potestate sæculari et eccles.* (2), il dit: « Le roi de France a la même dignité et la même autorité que l'empereur. C'est la possession du territoire qui constitue l'empire. Le peuple romain a transmis son pouvoir à l'empereur, qui ne le tient que médiatement de Dieu. Il en est de même des autres princes (3). Par conséquent le peuple peut reprendre tout naturellement le pouvoir à celui à qui il l'a délégué, car toute autorité part d'en bas. » On comprend que, manquant de toute vue profonde sur la nature et la destination de l'État, l'intérêt de l'État est pour lui le principe suprême de gouvernement. Ces principes nominalistes appliqués à l'Église devaient avoir des conséquences encore plus destructives; c'est ce qu'on voit surtout dans son *Dialogue*. Il ne doute pas qu'un Pape puisse devenir hérétique (1); l'Église romaine peut tomber dans l'hérésie (2); tout le clergé peut renier la foi; des conciles universels peuvent errer et devenir hérétiques. L'infaillibilité n'est promise qu'à l'Église universelle; le concile n'en est qu'une partie; car les personnes qui sont faillibles en divers endroits le sont nécessairement aussi en se réunissant (3) : conséquence nominaliste évidente! Mais comment faut-il s'y prendre à l'égard d'un concile hérétique? En appeler à un autre, ou, si toute la Chrétienté était hérétique, et s'il ne restait que quelques âmes fidèles, il faudrait s'abandonner à la volonté de Dieu (4). Mais on peut aussi accuser un concile universel auprès du Pape. Si le Pape devient hérétique lui-même, le droit de les juger l'un et l'autre est dévolu à *tous les fidèles*.

On a, sans doute, prétendu que toutes ces assertions ne sont pas les opinions personnelles d'Occam, et, en effet, il feint de ne les soutenir que pour se conformer à l'usage; car son *Dialogue* est une dispute entre un élève et son maître; mais Occam trahit clairement sa pensée, et l'opinion négative, antireligieuse, hostile à

(1) *Voir* Rettberg, l. c.
(2) Dans Goldast, I, 13.
(3) *Voir* Goldast, I, 23, et Occam, *Dialogue*, I, l. VI, c. 8.

(1) I, V, c. 1.
(2) L. c., cap. 22 sq.
(3) L. c., cap. 28.
(4) L. c.

l'Église, a toujours chez lui le dernier mot. Il produit d'abord l'opinion négative, puis l'opinion catholique; enfin celle-ci est réfutée, et il n'y est plus répliqué. C'est le maître qui joue le rôle négatif. En outre Occam, dans beaucoup d'autres écrits, reconnaît ouvertement comme siennes une foule d'opinions destructives, antireligieuses, qu'il oppose aux principes catholiques, comme quand il soutient, dans son *Compendium errorum Joannis XXII*, que le Pape peut devenir hérétique. Occam se trahit complétement dans les dernières parties de ce livre. Il demande si tous les fidèles peuvent devenir hérétiques. Le disciple tient cette opinion pour absurde, mais il voudrait avoir quelques bonnes raisons pour étayer son avis. Le maître déclare formellement qu'on ne peut opposer que des raisons sophistiques à une opinion fausse. Il donne ces raisons pour répondre au désir de l'élève et pour qu'il puisse s'exercer à la dispute, et, par conséquent, il prouve, en croyant nécessaire de proclamer d'avance son opinion, qui est contraire, que dans la solution des autres questions il a parlé conformément à sa pensée personnelle.

Cf. Ritter, *Hist. de la Phil. chrét.*, IV, 574; Marbach, *Hist. de la Phil.*, II, 344; Döllinger, *Hist. de l'Égl.*, II, 1, 289.

KERKER.

OCCASIONALISME. *Voyez* HARMONIE PRÉÉTABLIE.

OCCURRENCE DES FÊTES, DES FÉRIES ET DES VIGILES. Chacun sait que les fêtes, les féries, les vigiles ne reviennent pas chaque année régulièrement aux mêmes dates. Les fêtes (chômées ou non) sont en général fixées à certains jours. Les dimanches et les féries sont déterminés par la période hebdomadaire qui commence chaque année par un jour différent; les vigiles qui précèdent ces fêtes dépendent absolument de celles-ci. Enfin la fête de Pâques, avec les fêtes qui précèdent et qui suivent, se rattache à la loi de la période hebdomadaire, tandis que le dimanche où l'on célèbre la pâque même dépend de la nouvelle lune après l'équinoxe du printemps.

Il arrive de là que souvent le même jour deux ou plusieurs fêtes peuvent se rencontrer, *occurrunt:* l'une, parce qu'elle est fixée à cette date du mois; l'autre, parce que, d'après la période hebdomadaire, le dimanche ou telle autre férie tombe précisément ce jour-là; une troisième, parce que le cycle pascal demande qu'on fasse mémoire de telle ou telle fête. Cette occurrence a lieu d'autant plus souvent que non-seulement on célèbre dans le chœur de chaque église au moins une fête tous les jours, mais encore que chaque diocèse a ses fêtes particulières, chaque paroisse sa fête patronale et sa fête de la dédicace.

L'ordre de l'Église demandait qu'il y eût des canons déterminant ce qu'il fallait faire dans ces cas. Ces canons existent, et sont, en somme, imprimés en tête de chaque Bréviaire romain. Les règles qui ont servi de fondement à ces canons sont les suivantes :

1. Les féries ordinaires cèdent le pas à toute fête et à leurs vigiles.

2. Si un dimanche ou une fête solennelle d'une part, et d'autre part une fête, une vigile, un jour d'octave ou plusieurs, sont en concurrence, il n'y a jamais qu'*une solennité* religieuse.

3. La fête qui, parmi les fêtes occurrentes, est la plus importante, l'emporte. Ainsi, par exemple, Pâques, la Pentecôte, la Fête-Dieu l'emportent sur toute autre fête. Un dimanche de première classe supprime également toute autre fête; un dimanche de deuxième classe supprime au moins la plupart d'entre elles. Les vigiles, les grandes

féries et les fêtes simples le cèdent aux fêtes semi-doubles, les semi-doubles aux doubles. Le dimanche ordinaire l'emporte sur la fête semi-double, mais le cède à la fête double.

4. Si un dimanche ou une fête solennelle est supprimé par une fête plus importante, l'Église ordonne qu'on en fasse au moins mémoire. On ne peut faire plus, le retour de la période hebdomadaire ne pouvant être reculé, et toute tentative d'intercaler, par exemple, un seul dimanche, menaçant toute l'ordonnance du culte public pendant l'année.

5. On fait aussi commémoration des simples fêtes; mais, si la fête occurrente est une fête double de première classe, la mémoire de la fête simple est omise. Il en est ici comme dans la vie en général; s'il arrive divers événements en un même jour, on parle en général de chacun d'eux; que s'il arrive un événement majeur, il prend une telle prépondérance dans les esprits qu'on oublie tout le reste.

6. La mémoire des octaves se fait, en général, comme celle des fêtes simples. On fait mémoire du jour même de l'octave, *dies octava*, même aux fêtes de première classe.

7. Les vigiles sont traitées comme les fêtes simples; si elles tombent un dimanche ou un jour de fête double de première classe, et si elles étaient, originairement du moins, des jours de jeûne ordonné (abstraction faite de la vigile de Noël, qui a une valeur particulière), elles sont remises au lendemain. On ne peut faire pénitence en même temps qu'on célèbre la joie propre à un dimanche ou à une fête double de première classe.

8. Si une fête, qu'on ne peut traiter d'après les règles indiquées jusqu'à présent, est supprimée, on doit la célébrer le premier jour où il n'y aura pas d'empêchement.

9. La semaine sainte, la semaine de Pâques, la semaine de la Pentecôte l'emportent sans exception sur toute autre fête; on ne peut faire qu'une commémoraison des fêtes simples durant les féries (*dies infra octavam*) de cette semaine.

10. Quand une fête chômée est remise ou transférée, la translation ne concerne que le culte officiel, mais non la vie civile.

Cf. les rubricistes et l'article TRANSLATION DES FÊTES ET CONCURRENCE.

SCHMID.

OCÉANIE (MISSIONS DE L'). Les îles de l'Océanie sont devenues célèbres dans les temps modernes par les missions qui y ont été fondées. Leur histoire a d'autant plus d'importance qu'elle offre l'occasion de comparer l'effet des missions catholiques et des missions protestantes dans un champ cultivé par les ministres des deux confessions.

On comprend, en général, sous le nom d'Océanie toutes les îles du grand océan Pacifique. L'Océanie s'étend du 91° de longitude E. au 105° de longitude O., du 35° de latitude N. au 56° de latitude S., et a par conséquent environ 174 degrés de longueur, comprenant diagonalement environ 20,000 kilomètres. A l'ouest ses limites s'étendent vers la Nouvelle-Zélande, le long des bords orientaux de la Nouvelle-Hollande, autour de Mindanao et des Philippines, jusqu'aux bords orientaux du Japon. Comme limites du nord on peut prendre le 30° de latitude nord. Les îles du grand Océan méridional se divisent en deux grands archipels principaux, qui diffèrent autant par leurs propriétés géologiques que par les caractères particuliers de leurs habitants.

Le premier archipel commence par la *Nouvelle-Guinée*, et s'étend, en environnant d'un grand demi-cercle la

Nouvelle-Hollande, vers l'est et le sud-est, jusqu'au 53° ou 54° de latitude sud. Au sud-est la *Nouvelle-Zélande*, avec les îles qui lui appartiennent, forme l'anneau le plus extrême de cette chaîne.

L'autre grand archipel est situé en dehors de ce demi-cercle et composé d'îles isolées, souvent très-éloignées les unes des autres, d'autres fois très-rapprochées et comme entassées les unes sur les autres, et disséminées dans tout le grand océan Pacifique jusqu'au 270° de longitude E.

Les îles du premier archipel sont de première formation et sont, en général, habitées par des populations nègres, tandis que les autres groupes sont ou d'origine volcanique, ou appartiennent à la formation des coraux, et sont peuplées d'une race de couleur claire (Océaniens, Malaisiens). Il est impossible de déterminer le nombre des îles, qui s'élèvent à plusieurs milliers. Les îles de première formation peuvent comprendre 15 à 16,000 milles carrés, avec 1,200,000 d'habitants. Les *Philippines* seules et leur archipel ont environ 5,000 milles carrés et 4 à 5,000,000 d'habitants. Toutes les autres îles appartenant au second groupe peuvent avoir de 15 à 20,000 milles carrés et 450 à 500,000 habitants.

On a émis des opinions très-diverses sur l'origine des habitants de l'Océanie. Il est évident que les races nègres des îles de première formation sont les plus anciennes ; elles appartiennent à la grande race qui, partant des régions de l'Euphrate, se répandit dans les contrées environnant le golfe Persique, occupa primitivement toutes les Indes orientales, où elle existe encore dans l'intérieur du pays, notamment dans les montagnes méridionales, et qui se propagea dans les îles de l'Indoustan et de l'Indo-Chine, la Nouvelle-Hollande, et une grande partie des îles de l'Océanie.

Les *Océaniens*, autrefois appelés *Malaisiens*, paraissent être venus de l'Asie orientale et du Japon, et s'être établis beaucoup plus tard dans le groupe des îles septentrionales et orientales de l'Océanie.

Les îles situées au milieu ont une population mêlée; cependant on remarque qu'en général, là où les deux races principales entrent en collision, les Océaniens prétendent à la prépondérance et repoussent de plus en plus les nègres de leurs domaines. On n'a trouvé que des Océaniens dans la Nouvelle-Zélande qui appartient aux îles de première formation.

La gloire de la découverte des îles de l'Océanie appartient d'abord aux Espagnols. En 1513 *Balboa*, descendant des hautes montagnes de l'intérieur du Mexique vers le rivage, aperçut le premier de tous les Européens l'océan Pacifique. En 1520 les Espagnols, sous la conduite du Portugais *Magellan*, doublèrent la pointe méridionale de l'Amérique, parvinrent dans le grand Océan et découvrirent les îles *Mariannes* et *Philippines*. Depuis lors le grand Océan fut régulièrement fréquenté par les bâtiments espagnols, tandis qu'il était à peine connu des autres nations. Il s'établit une navigation régulière entre *Acapulco*, dans le Mexique, et *Manille*. Peu à peu les autres groupes d'îles sortirent de leur obscurité. Partant des Mariannes et des Philippines, on découvrit les *Carolines*, les îles de *Pelew* ou de *Pelaos*. Cano aperçut, en 1526, l'île de *Barthélemy ;* Saavédra, Mendaña, Quintana, etc., avisèrent une partie des îles *Mulgraves*. Gaëtan parvint, en 1542, probablement aux îles *Sandwich*. Alvaro de Saavédra avait déjà découvert, en 1527, la *Nouvelle-Guinée*, qui fut explorée plus en détail par Ynigo Ortiz

de Retz. En 1567 Alvaro Mendana de Neyra découvrit les îles *Salomon*, et en 1595 le groupe de *Santa-Crux*. En 1596 Mendana atteignit aussi l'île *des Navigateurs* et découvrit les *Marquises*, auxquelles il donna le nom du vice-roi du Pérou, le marquis de Mendoza. Torres et Quiros trouvèrent les *Nouvelles-Hébrides*, où ils cherchèrent à fonder une colonie, nommée la Nouvelle-Jérusalem. Enfin Quiros découvrit en 1606 l'île de *Taïti*, et les Portugais abordèrent le continent de l'*Australie*.

Les Espagnols parcouraient depuis longtemps dans toutes les directions le grand Océan, non-seulement pour étendre leur commerce, faire des conquêtes nouvelles, mais pour enrichir la science et répandre les missions chrétiennes, lorsque apparurent les pirates hollandais et anglais, poussés par l'espoir du pillage. Ils firent la chasse aux vaisseaux de commerce espagnols. Quoique dans leurs croisières et dans leurs continuelles incursions ils fissent maintes découvertes, en somme ils nuisirent singulièrement au développement de la géographie et obligèrent les Espagnols à une extrême réserve dans leurs communications. Drake lui-même n'était pas autre chose qu'un corsaire.

Ce ne fut que dans le dernier tiers du dernier siècle que des navigateurs importants appartenant à d'autres nations visitèrent, dans un intérêt purement scientifique, les îles de l'Océanie et augmentèrent les découvertes faites par les Espagnols. De 1769 à 1778 Cook visita de plus près ou découvrit de nouveau les îles de *Taïti*, *Sandwich*, *des Navigateurs* et *des Amis*, la *Nouvelle-Calédonie* et la *Nouvelle-Zélande*. A la même époque Bougainville réalisa son célèbre tour du monde. Les voyages les plus récents furent entrepris par les Russes, sous Vellinghausen (1819-1821), Lazarew (1822-1824), Kotzebue (1823-1826); par les Anglais sous Beechey (1824-1827); par les Français sous Freycinet (1817-1820), Duperrey (1822-1825), Dumont d'Urville (1826-1829), Delaplace (1830-1832), Dupetit-Thouars (1836-1839).

Quant à la religion des insulaires du grand Océan, les idées, les usages, les sacrifices et les sociétés politico-religieuses des Océaniens rappellent incontestablement l'Indoustan, la Chine et le Japon. L'Esprit est divin à leurs yeux. Le divin s'unit au terrestre, l'anime, le pénètre, inspire l'homme et l'élève jusqu'à l'extase. Tout ce que l'Esprit occupe est *tabou*, saint et sacré, et soustrait aux usages vulgaires; le contact de l'Esprit sanctifie. La tête de l'homme est *tabou*. Les ossements des morts demeurent la propriété des âmes et sont *tabou* pour ceux qui survivent. La personne du prince, du noble, du prêtre, est sacrée. L'âme des défunts demeure exilée sur la terre jusqu'à ce que des sacrifices expiatoires l'aient délivrée; alors elle est mangée par les dieux, et, transformée en une nature plus haute, elle s'élève dans le séjour des bienheureux. De là les défunts entretiennent des rapports avec les vivants, descendent dans les prêtres, et, les mettant en extase, se font reconnaître à eux par le son de leur voix. Quiconque outrage ce qui est *tabou* est condamné à mort. L'ignorance de cette loi causa la perte de plus d'un Européen, et probablement celle du capitaine Cook. Les sacrifices humains étaient répandus dans toutes les îles du grand Océan et contribuaient notablement à leur dépopulation; ils donnaient souvent aux tyrans l'occasion d'anéantir complétement un parti politique qui leur était contraire. Un roi de la petite île de Futuna, qui compte actuellement à peine mille habitants, immola durant sa vie plus de mille victimes humaines. La magie et l'usage du tatouage étaient universels. L'in-

fanticide était autorisé, quand il était exécuté avant que l'enfant eût rien mangé, et il était tellement fréquent qu'on ne voit rien de semblable nulle part, même en Chine.

L'histoire des missions chrétiennes dans le grand Océan se divise en deux périodes dont nous allons résumer les principaux résultats.

Ire Période. *De la découverte des îles de l'Océanie jusqu'à la décadence de la puissance espagnole.*

1. La mission la plus importante des Espagnols dans le grand Océan est celle des *Philippines.* Tout l'archipel, consistant à peu près en 1,200 îles, renferme, sans *Mindanao* et *Palavan*, environ 4,000, avec ces îles environ 6,000 milles carrés, et à peu près 5,000,000 d'habitants. L'île principale, *Luçon*, la résidence du capitaine général, a 2,500 milles carrés d'étendue. Les autres îles principales se nomment *Zébu*, *Mindoro*, *Masbate*, *Panay*, *Négros*, *Leyte* et *Samar*.

En 1851, le sultan des îles de Soulou fut obligé après la conquête de sa capitale, de payer un impôt, et, en 1852, une partie de Mindanao fut occupée. Magellan avait abordé en 1521 à Zébu. Les moines Augustins qui l'accompagnaient ouvrirent immédiatement une mission et baptisèrent le roi et plusieurs centaines de ses sujets. Après la mort de Magellan l'œuvre de la conversion fut interrompue. Le moine augustin André Urdaneta entreprit, en 1564, une nouvelle expédition, qui, partant des rivages occidentaux de l'Amérique, se dirigea sur les Philippines. Les Espagnols, malgré leur petit nombre, s'emparèrent de l'île de Zébu, vinrent à bout, par une série de glorieuses victoires, de la puissance musulmane dans les plus petites îles Philippines,et prirent pied à Luçon dès 1569. L'Église remporta de plus grandes victoires que la flotte et l'armée; elle obtint en peu de temps la conversion d'une partie notable des habitants primitifs, si bien que cette colonie, si éloignée de la mère-patrie, presque réduite à ses propres forces, placée au milieu d'ennemis nombreux et puissants, sut se maintenir et repousser victorieusement les fréquentes attaques dont elle fut l'objet de la part des Mahométans, des Hollandais et des Anglais.

Les habitants indigènes des Philippines, les *Tagaliens*, étaient, avant l'arrivée des Espagnols, sur le point de succomber aux attaques des Mahométans malais. Ils étaient déjà complétement soumis dans les petites îles, et il en allait être de même à Luçon. C'est à ces malheureux que s'adressèrent surtout les missionnaires; ils en formèrent un peuple fidèle et dévoué à la foi chrétienne. Les deux premiers provinciaux des Augustins, Diégo de Herréro et Martin de Rado, donnèrent une grande impulsion aux missions. En 1577 abordèrent dix-sept missionnaires franciscains, sous la conduite de Pédro de Alfaro; ils furent accueillis avec joie par les Augustins. Après eux vinrent les Capucins, les Dominicains et les Jésuites, qui formèrent cinq provinces florissantes.

La manière dont les missionnaires surent traiter les populations indigènes, en adoptant leurs coutumes, afin de les changer d'autant plus facilement en mœurs chrétiennes, fut un modèle de conduite prudente et efficace. Ils parvinrent à faire du tagalien une langue chrétienne et à s'en servir pour exprimer les idées du Christianisme. Ils traduisirent l'Écriture sainte en tagalien et composèrent des cantiques pieux dans cette langue. Un Franciscain vint à bout d'un lexique tagalien. Ce furent surtout les Pères jésuites (le P. Mastrillus) qui

soutinrent le courage des populations chrétiennes dans les combats héroïques qu'ils eurent à livrer pendant cent cinquante ans aux Mahométans de Soulou et de Mindanao.

Il faut dire, à la louange du gouvernement espagnol, qu'il vint grandement en aide aux missionnaires. D'après une ordonnance du roi Philippe II, toutes les églises qui n'avaient pas de patron spécial devaient recevoir l'huile et le vin des deniers des caisses royales. On attribua aussi une portion déterminée des revenus de Mexico aux églises et aux couvents.

En 1581 le premier évêque des îles Philippines, don F.-D. de Salazar, de l'ordre de Saint-Dominique, aborda à *Manille*, que le Pape Grégoire XIII avait érigé en siége épiscopal. Clément VIII créa, en 1598, un second évêché à *Néo-Ségovie*, ville fondée dans la partie nord-est de Luçon par dom Gonsalve Ronquillo. Le premier évêque de ce siége fut dom Michel de Bonavidès. Néo-Ségovie devint la principale résidence des missionnaires dominicains. Les petites îles offraient de très-grandes difficultés aux ouvriers évangéliques; elles ne furent converties peu à peu que par les efforts persévérants des Jésuites et des Augustins, après avoir coûté le sang de bien des missionnaires. Parmi ces martyrs nous ne nommerons que les Pères del Carpio, Zamora, Mendoza, Sanchez, Arésius, Paliola, Ronek, Damiani, Lopez, Montiel. En 1621 le Pape Grégoire XV érigea Manille en archevêché, et créa un troisième diocèse dans la ville de *Néo-Cacérès*, bâtie par dom François de Landez dans le sud de Luçon, et enfin un quatrième siége dans l'île de *Zébu* (*nominis Jesu*).

L'abolition de l'ordre des Jésuites fut un coup cruel pour les missions des Philippines; cependant le Christianisme s'y était si fortement établi qu'il put supporter les orages plus violents encore qui devaient s'abattre sur la colonie. Ce qui contribua efficacement à consolider l'Église des Philippines, c'est que dès l'origine elle eut un nombreux clergé indigène. Les prêtres séculiers sont presque exclusivement des Tagaliens.

Le diocèse de Manille renferme aujourd'hui environ 1000 paroisses ou stations de missionnaires; le diocèse de Néo-Ségovie, 500; celui de Néo-Cacérès, 600; Zébu, 900. Les douze membres du chapitre de Manille sont des prêtres indigènes. Le nombre des Chrétiens de toutes ces îles s'élève à plus de 4,000,000.

2. *Missions des îles Babuyanes, Batanes* et *Bachi*. Elles forment trois archipels, au nord de Luçon, dans la direction de Formose. Les habitants de ces îles sont de la même race que les Tagaliens. Leur conversion fut l'œuvre des Dominicains, qui y arrivèrent de Néo-Ségovie et furent aidés par les Tagaliens déjà convertis. Aujourd'hui les trois archipels forment une province espagnole, appartenant au capitanat général de Manille, et renferment environ 9 à 10,000 habitants. Ils appartiennent, quant à la juridiction ecclésiastique, à l'évêché de Néo-Ségovie. Les trois stations principales des missionnaires sont les îles de *Ceylan*, *Camiguin* et *Saint-Domingue*, dans l'île *Batan*.

3. *Iles Mariannes ou des Larrons*. Ces îles, découvertes par Magellan, sont des plus remarquables parmi celles de la Polynésie. Leurs habitants, quoique de la même race que les Tagaliens, étaient évidemment en rapport avec le Japon. Les ruines qu'on trouva dans l'île *Tinian*, la profonde décadence des mœurs, une corruption raffinée, qui dominait parmi les indigènes à l'arrivée des Espagnols, prouvent que ces insulaires avaient eu autrefois une

civilisation très-avancée. Les habitants des Mariannes se considéraient comme les plus civilisés des hommes et regardaient avec mépris tous les étrangers. La population se distinguait en deux classes complétement séparées. Le peuple, tombé dans un état absolu d'ilotisme, n'avait aucune propriété foncière, et se trouvait à l'égard des grands dans une dépendance plus que servile et que consacrait leur religion.

Les grands, descendant probablement d'une race conquérante, évitaient toute espèce de contact avec la caste des parias ; sensuels, avides de toute espèce de jouissances, cachant une ardeur de vengeance insatiable, souvent pendant des années, sous l'apparence de l'indifférence ou de l'amitié, d'une mobilité et d'une légèreté incroyables, ils étaient animés d'un sentiment de liberté tel qu'ils ne pouvaient admettre l'idée d'aucun joug étranger, et qu'ils puisaient dans ce sentiment un courage véritablement héroïque. Les îles, divisées en deux groupes principaux, au nord et au sud, renfermant environ 3,100 kilomètres carrés, comptaient à peu près, à l'arrivée des Espagnols, 50,000 habitants. La principale île s'appelle *Gouaham*, ou *San-Juan*, et appartient, avec *Saypan* (*Saint-Joseph*), *Tinian* (*Buenavista*) et *Rota*, au groupe méridional, comme l'*Assomption*, *Grigan* (*S. François-Xavier*), au groupe septentrional. Ce fut le Jésuite dom Diégo Ladomico, de San-Vittore, qui eut le premier la pensée d'une mission aux îles Mariannes. Il obtint du roi Philippe IV et de la reine Marie-Anne l'assistance qu'il désirait, et aborda, en 1668, avec ses compagnons, les PP. de Médina, de Casanova, Cardénoso et de Moralès, dans l'île principale de Gouaham. Les missionnaires se firent en quelque sorte sauvages avec les sauvages, et fondèrent, après de grands efforts, plusieurs communautés chrétiennes. Au commencement presque toute la noblesse se rangea du côté des missionnaires ; mais, lorsque ceux-ci commencèrent à admettre le bas peuple dans l'église, les grands devinrent pensifs et soucieux. Il leur parut intolérable de se trouver avec le peuple dans l'église. Ils furent pris d'un invincible dégoût en voyant que leurs enfants étaient baptisés dans le même bassin que ceux des pauvres. Un Chinois qui avait fait naufrage à Gouaham mit tout en œuvre pour rendre les missionnaires suspects. Aussi, lorsque les Espagnols commencèrent à bâtir des forteresses et à y entretenir des garnisons, la haine longtemps contenue éclata et se transforma en fureur. Le P. de Médina fut le premier martyr de leur rage, en 1670, dans l'île de Saypan. En 1671 D. Diégo Ladomico obtint également la couronne du martyre; il fut assommé par un chef dont il baptisait la fille. Après la mort violente des missionnaires Diaz et San-Basilio, qui avaient continué à demeurer courageusement parmi les indigènes, les païens prirent la résolution de massacrer tous les Espagnols. Le P. Mouray fut cruellement martyrisé, ainsi que tous ses compagnons. L'insurrection sévit dans tous les coins de l'île avec une fureur sans égale, et le château de la capitale, Saint-Ignace d'Aganna, fut assiégé. Ce ne fut que lorsque les secours envoyés par Philippe furent arrivés que les Espagnols vinrent à bout de l'insurrection. Les communautés chrétiennes étaient, au milieu de ces graves circonstances, demeurées fidèles à l'Évangile. En 1681 don Antoine de Sarabia arriva en qualité de gouverneur, armé de pouvoirs plus étendus que ses devanciers. Il prit les mesures nécessaires pour occuper les îles militairement. Les missionnaires qui abreuvèrent, dès lors, de leur

sueur et de leur sang, ce champ inculte, étaient des Allemands, principalement des Autrichiens. Dès 1684 une nouvelle révolte éclata, plus sanglante que toutes les précédentes. Tenant leurs armes cachées sous leurs vêtements, les insulaires envahirent inopinément Aganna et se précipitèrent d'abord sur la résidence des Jésuites. Le P. de Solorzana et le frère Dubois tombèrent sous leurs coups. Au moment où ils se ruaient dans l'église, un Allemand, le P. Kerschbaumer, qui se trouvait à l'autel, marcha au-devant d'eux, tenant la sainte hostie à la main, et les fit reculer. Un assaut furieux qu'ils donnèrent au château fut repoussé par la petite garnison espagnole et tagalienne. Mais la situation du château devint de jour en jour plus critique. On ne savait rien aux Philippines de ce qui se passait à Gouaham. Une flotte de soixante-dix voiles ennemies serrait de près, du côté de la mer, le château réduit à la dernière extrémité.

Sans le secours du chef chrétien Ineti la garnison n'eût pu tenir. Cependant le P. des Angélis avait été assommé au milieu de sa paroisse dans Gouaham; Strobbach et Boranga, deux Autrichiens, avaient été martyrisés à Rota. Les forts furent enlevés les uns après les autres, et finalement il n'y eut plus que le fort d'Aganna et un fort de Saypan qui demeurèrent aux mains des Chrétiens. Le Père Cuculinus, Autrichien, soutenait de ses conseils et de ses actes l'héroïque Quiroga, qui se défendait avec quarante hommes dans Saypan. Cette petite troupe, ayant héroïquement repoussé l'ennemi, entreprit une vaillante sortie pour venir au secours d'Aganna et réussit complétement. Cependant la guerre se perpétua encore longtemps d'île en île. Lorsque les insulaires virent leurs dernières espérances s'évanouir, ils abandonnèrent par troupes nombreuses leur terre natale, cherchant vers le sud une nouvelle patrie; d'autres se donnèrent la mort; le reste était tellement épuisé par la famine et la maladie qu'il n'en survécut que quelques milliers. Peu à peu les îles se relevèrent sous la sage direction des missionnaires.

Aujourd'hui les Mariannes forment une province espagnole appartenant au capitanat général de Manille. En 1837 elles comptaient 8,522 habitants, aujourd'hui elles en ont environ 9 à 10,000. La capitale, *Saint-Ignace d'Aganna*, peut compter 6,000 habitants; elle a une belle église et un couvent d'Augustins. Les Mariannes, au point de vue de la juridiction, ressortissent au diocèse de Zébu; cependant c'est l'archevêque de Manille qui exerce cette juridiction, du consentement de l'évêque de Zébu, parce qu'il est plus facile d'entretenir des relations de Manille à Aganna que de Zébu même.

4. Les *Carolines*. Cet archipel, s'étendant environ à 400 milles allemands de l'ouest à l'est, est encore, de nos jours, le moins connu des archipels de la Polynésie. En 1686 François Lazéano, allant d'Acapulco aux Philippines, fut le premier à les apercevoir. Il nomma une de ces îles *Caroline*, en l'honneur du roi Charles II. Juan Rodriguez, qui en 1696 fit naufrage sur le banc de Sainte-Marie et découvrit l'île *Taroilep*, les fit connaître un peu plus exactement. Le 28 décembre 1696, deux barques des Carolines, poussées par un violent vent d'est, furent lancées vers le rivage de Guivan, dans l'île de Samar, appartenant aux Philippines; là elles furent recueillies par les habitants, qui eurent soin des naufragés. Les Jésuites composèrent dès lors, d'après les renseignements qu'ils tirèrent de ces naufragés, la première carte assez exacte des Carolines; ceux qui avaient

abordé à Samar, ils étaient au nombre de 31, adoptèrent la foi chrétienne.

Les Jésuites des Philippines équipèrent un bâtiment pour aller à la découverte des Carolines; mais leur navire fit naufrage dans ces mers inconnues : les missionnaires et tout l'équipage périrent. Plus tard le P. André Serrano, qui avait fait un voyage en Europe et mis sous les yeux du Pape Clément XI la carte des îles nouvellement découvertes, obtint qu'on équipât un nouveau bâtiment, *la Trinité*, chargé d'un équipage de 86 hommes. Le bâtiment portait les PP. Duberon, Cortil, et le frère Étienne Baudin. Les deux Pères abordèrent, au moyen d'une chaloupe, l'île *Sonrol*, qui appartient au groupe des îles de Palaos; le bâtiment ne put s'approcher des côtes; il fut battu par une tempête et poussé au large. On n'entendit plus jamais parler des deux missionnaires, qui probablement subirent le martyre. L'infatigable Serrano prépara un nouveau bâtiment, sur lequel il mit à la voile avec un autre missionnaire; mais le bâtiment échoua, et Serrano trouva la mort dans les flots ainsi que son compagnon.

Le zèle qu'on avait ressenti aux Philippines pour les Carolines, ces îles ensorcelées, comme on les appelait, s'étant beaucoup affaibli à la suite de tous ces malheurs, se ranima avec une vivacité nouvelle dans une autre partie du grand Océan, dans les îles Mariannes. A plusieurs reprises des habitants des Carolines avaient fait naufrage à Gouaham, y avaient été généreusement accueillis et s'étaient convertis au Christianisme. Enfin le célèbre P. Cantora réussit à expédier une mission aux Carolines. Lui-même aborda avec le P. Walter, un Allemand, dans l'île *Mogmog*, et y fonda, ainsi que dans tout l'archipel, les premières communautés chrétiennes. Tandis que Walter revenait à Gouaham pour y chercher de nouveaux auxiliaires, Cantora fut assassiné et la mission dévastée. Depuis lors il n'y a plus eu de missionnaire qui ait abordé les Carolines. L'Espagne compte toujours ces îles parmi ses possessions d'outre-mer, sans les avoir jamais occupées. On doit, dans les temps les plus récents, avoir fait de nouveaux préparatifs pour renouveler la mission des Carolines.

5. *Côtes d'Amérique.* L'archipel situé près de la côte occidentale de l'Amérique (Chili), n'appartenant pas, à proprement parler, au grand Océan, fut de bonne heure soit colonisé, soit converti au Christianisme par les Espagnols. La principale île de cet archipel est *Chiloé*, dans laquelle les Jésuites fondèrent la ville de *Castro*. Grégoire XVI y créa l'évêché de Saint-Charles. Mais les missions et les essais de colonisation des îles les plus éloignées, des *Nouvelles-Hébrides*, de *Salomon*, de *Sainte-Croix*, etc., ne purent réussir, parce que les corsaires anglais et hollandais rendirent ces parages trop peu sûrs et interrompirent les communications. En 1774 Callao, partant de Lima, prit possession de l'île de Taïti et y fonda une mission, qui fut détruite dès 1775 et ne paraît pas avoir eu de suite. A dater de cette époque la prépondérance de l'Espagne dans les eaux du grand Océan fut de plus en plus ébranlée, et finalement les Anglais s'emparèrent complétement du champ abandonné par l'Espagne.

II[e] PÉRIODE. *De la décadence de la puissance espagnole jusqu'à nos jours.*

Les missions protestantes commencèrent en Océanie à partir du moment où les Anglais fondèrent une colonie pour la déportation des malfaiteurs à Botany-Bay, par conséquent à dater de 1787 et 1788. Peu à peu le nombre des établissements européens augmenta le

long des côtes de la Nouvelle-Hollande. Les Anglais créèrent aussi des colonies de déportés dans l'île de Van-Diémen et à Norfolk, en n'autorisant dans les unes et les autres que l'exercice de la religion protestante. En établissant la haute Église dans ces régions ils ne s'inquiétaient encore en aucune façon de l'œuvre des missions proprement dites; c'étaient des établissements purement politiques et commerciaux; mais l'essor que prirent les établissements de la Nouvelle-Hollande devait avoir sur les îles de l'Océanie une influence qui, plus tard, ouvrit et facilita la voie aux missionnaires anglicans. Les îles de la Polynésie furent de plus en plus visitées par des bâtiments européens, qui firent connaître aux indigènes les mœurs de l'Europe. De nombreux malfaiteurs, échappés des colonies pénitentiaires, des matelots déserteurs s'établirent dans les îles, et exercèrent sur les habitants une influence qui fut sans doute extrêmement nuisible à leurs mœurs, mais qui ébranla fortement pour sa part l'attachement que les insulaires portaient à leurs anciennes idoles. Ils contribuèrent même, plus tard, aux succès des missionnaires protestants, d'après l'aveu de Meinicke.

1. *Mission protestante dans les îles de la Société.*

Ce fut vers la fin du dernier siècle que la pensée de fonder une mission parmi les insulaires de l'Océanie se réveilla en Angleterre. En 1796 *le Duff*, navire commandé par le capitaine Wilson, portant vingt-neuf missionnaires (deux prédicateurs, deux candidats, des ouvriers, des marchands, un chirurgien et un certain nombre de femmes), partit de Portsmouth pour la Polynésie. Il se dirigea vers les îles de la Société, dont la plus grande, *Taïti*, a vingt milles carrés, et à côté de laquelle se trouve l'île d'*Eiméo*. A l'ouest de Taïti on voit *Raiatéa*, *Huahine*, *Borabora*, *Tahaa*, etc. La mission n'eut d'abord aucun succès. Il est sans intérêt pour l'histoire de dérouler toute la chaîne des intrigues politiques, des guerres civiles, des disputes administratives dont les Anglais furent les auteurs dans ces malheureux parages, tandis que les missionnaires anglicans de leur côté excitaient de grands scandales par leurs mœurs dépravées. Le prédicateur Lewis épousa une païenne et fut excommunié par ses confrères. Bientôt après on le trouva assassiné dans sa demeure, sans qu'on pût constater s'il s'était donné la mort ou s'il l'avait reçue de la main d'un indigène. Un second missionnaire, Broomhall, tomba dans l'incrédulité et le désespoir, fut également exclu de la communauté, et s'attacha à une troupe de matelots déserteurs. Dans le commencement les missionnaires s'étaient rangés du côté de l'usurpateur Olu (Pomaré Ier), qui les protégea à cause des ressources qu'il trouvait lui-même dans leurs fusils et dans leurs outils. Après sa mort les missionnaires s'attachèrent à Pomaré II, qui, chassé d'abord de Taïti, s'enfuit à Eiméo et finit par reprendre sa domination sur l'île principale. A dater de ce moment Pomaré II décida qu'on introduirait le Christianisme dans ses États, ce qui eut en effet lieu, d'abord sans aucune opposition. Malgré ses vices, auxquels il ne renonça jamais, le roi fut baptisé par les missionnaires. La manière dont ceux-ci administrèrent les îles de la Société, à dater du moment où Pomaré leur remit le pouvoir entre les mains, prouva clairement que, si fins politiques qu'ils fussent, les missionnaires protestants n'entendaient rien à l'œuvre même des missions religieuses et qu'ils étaient bien plus des négociants que des apôtres. Il n'y avait aucune espèce de discipline parmi les missionnaires. Ils profitèrent de leur influence

sur le roi pour introduire un code nouveau, dans lequel ils associèrent le despotisme politique à l'intolérance piétiste. Un code absolument impraticable fut rédigé par le missionnaire Nott, ancien maçon. Nott prétendait abolir parmi le peuple tout souvenir païen, parce que, conformément à la doctrine protestante, tout ce qui a une origine païenne est nécessairement coupable et diabolique. Il blessa ainsi dans leur racine la plus vivace et la plus profonde les sentiments populaires. La religion imposée par la contrainte souleva la résistance et la haine; la célébration forcée d'un sabbat exagéré et superstitieux engendra une incurable hypocrisie et un profond libertinage qui ravagèrent ces natures d'ailleurs vigoureuses. Une honteuse maladie s'abattit comme une peste sur ces îles infortunées et en décima la population.

Lorsque Pomaré II mourut, en 1821, par suite de ses habitudes d'ivrognerie, à l'âge de trente-neuf ans, la régence tomba entre les mains de ses deux femmes, qui, plus indépendantes que le feu roi, s'affranchirent bientôt du joug des missionnaires. Ceux-ci, s'unissant au parti des mécontents, notamment aux chefs des divers districts, reprirent le dessus et forcèrent les régentes à adopter une constitution qu'ils avaient forgée et un code nouveau, rédigé, disaient-ils, dans l'esprit des saintes Écritures. L'éducation de l'héritier du trône, fils de l'une des femmes de Pomaré II, fut confiée aux missionnaires; mais l'enfant mourut en 1827. Eimata, fille de l'autre régente, fut alors chargée de la régence; elle prit le nom de Pomaré et s'abandonna à tous les excès d'une vie dévergondée. Les missionnaires, toujours soutenus par les chefs des districts, excommunièrent publiquement les régentes, et la guerre civile allait éclater entre les deux partis lorsqu'elle fut heureusement étouffée dans son germe par le capitaine de vaisseau Sandiland.

A dater de ce moment on remarqua un revirement complet dans la politique des missionnaires, qui se rangèrent du côté de la reine Pomaré, jusqu'alors leur victime, tandis que les chefs des districts, représentant le parti national, s'éloignèrent des missionnaires. Probablement ceux-ci suivirent les indications que leur transmit le capitaine Sandiland, au nom du gouvernement anglais, qui depuis lors chercha à s'immiscer directement dans les affaires de Taïti. Un consul anglais nommé *Pritchard*, qui était à la fois missionnaire et ministre de la reine, établit sa résidence dans l'île; mais, plus la reine se montra favorable aux missionnaires et à leur influence, plus les chefs du peuple mirent de zèle à rétablir le paganisme. Une insurrection éclata à Taïti, se propagea dans toutes les îles de la Société, et ce ne fut qu'après bien du sang versé que la domination extérieure du protestantisme fut rétablie sur des esprits qui ne se soumirent qu'avec répugnance au joug qu'on leur imposait. Telle était la situation de ces îles au commencement de 1840. Il y avait cinquante ans que les missionnaires exerçaient leur action sur Taïti dans les conditions les plus favorables qui se fussent jamais rencontrées pour une œuvre pareille. Les chefs, privés de tout espoir de maintenir par eux-mêmes leur indépendance contre la tyrannie de la reine, cherchèrent des secours au dehors et appelèrent l'intervention des Français, qui mirent un terme à l'indépendance de Taïti.

L'histoire de la mission protestante de Taïti est celle des autres tentatives faites par les prédicateurs anglicans dans les îles de la Polynésie. Des intrigues politiques appuyées par l'influence de l'Angleterre, l'incapacité des missionnaires produisirent à peu près partout les mêmes fruits et causèrent en grande

partie la ruine morale et physique des plus puissantes populations.

2. *Missions protestantes dans l'archipel des Amis, des Navigateurs et des îles Viti.*

La plus remarquable des îles des Amis est *Tonga Tabou* (Tonga la Sainte); elle n'a que huit milles carrés, mais elle était autrefois très-populeuse. Elle avait été anciennement le siége d'une civilisation assez avancée et d'une sorte d'hégémonie politique qui s'étendait sur plusieurs archipels. Après Tonga les plus grandes de ces îles sont *Hapai* et *Vavao*. Dix missionnaires anglais abordèrent d'abord à Tonga, amenés par le capitaine Wilson. Trois de ces missionnaires prirent les armes et s'adjoignirent à un parti qui avait commencé la guerre et qu'ils avaient pensé devoir être le plus fort. Six autres s'enfuirent au Port-Jackson, dans la Nouvelle-Hollande. Le septième demeura à Tonga, épousa une païenne et devint sauvage. C'était en 1800. Ce ne fut qu'en 1822 qu'un certain Lawry, de Sidney, fit une nouvelle tentative, qui demeura sans résultat, parce que la maladie de sa femme l'obligea de quitter promptement Tonga. A la même époque les protestants envoyèrent dans les îles des Amis une troupe de prétendus missionnaires taïtiens. Deux de ces insulaires ayant abordé à Vavao retombèrent dans le paganisme ; trois autres furent invités à s'établir dans le district d'une puissante famille de Tonga, nommée Tubo, qui avait formé des vues ambitieuses sur toute l'île. Les missionnaires trouvèrent là le fil auquel ils crurent pouvoir rattacher tout l'écheveau de leurs intrigues. La famille Tubo, aspirant à l'empire, adopta la religion des missionnaires, contre laquelle précisément par ce motif se déclarèrent les chefs des autres districts. Le roi de la petite île de Hapai, qui était dépendant du roi de Vavao et qui était issu de la famille Tubo, de Tonga, s'attacha avec toute sa famille aux missionnaires ; tous ses sujets furent baptisés, sans autre forme de procès. Il n'avait qu'un but : se rendre indépendant du roi de Vavao, ou même le détrôner, ce qu'il parvint à faire après une lutte effroyable et une grande effusion de sang. L'usurpateur reçut des missionnaires le nom de *roi George*. Tous les habitants riches et indépendants de Vavao furent dépouillés de leurs biens et obligés de fuir à Tonga. Les prédicateurs, appuyés par George, introduisirent un nouveau code; tous ceux qui violaient leurs commandements religieux furent frappés de peines corporelles ou infamantes. La fille d'un prince, qui avait essayé de rejoindre à Tonga son mari demeuré païen, fut ramenée de force à Vavao, attachée à un pilori et frappée de verges jusqu'au sang. George cependant avait jeté son dévolu sur l'île principale de Tonga, qu'il pensait pouvoir conquérir à l'aide des districts protestants qui lui étaient dévoués. En 1840 il entreprit une grande expédition contre Béa, la capitale fortifiée de Tonga ; le capitaine d'un vaisseau anglais, armé de trois canons, prit part à l'expédition; mais les protestants furent complétement battus sous les murs de Béa. Le capitaine y trouva la mort, avec onze autres Anglais; les défenseurs de Tonga s'emparèrent des trois canons et les missionnaires se hâtèrent d'abandonner l'île. Ce fut un premier arrêt dans leur œuvre de conquête et de propagande armée.

A Vavao et Hapai la nombreuse population des indigènes se réduisit peu à peu, sous l'administration des missionnaires, à 8,000 âmes, celle de Tonga à 15,000. L'archipel de Viti, qui comptait peut-être un total de 200,000 habitants, ne demeura pas à l'abri de cette agitation turbulente et de l'espèce d'ivresse qui s'empara des peuples de la Polynésie à la suite de leurs communications

avec les Européens, et les poussa à abandonner leurs mœurs et leurs usages. Des soi-disant catéchètes ou missionnaires de Taïti et de Tonga y prêchèrent la nouvelle doctrine.

La brêche une fois faite, deux Wesléiens, Cross et Cargil, s'établirent dans l'île de Lakemba. Peu à peu de nouvelles stations furent créées, et l'influence des missionnaires s'établit dans ces parages.

Gogo, roi du petit archipel de *Nioua*, gagné par le roi George à la cause des missionnaires, équipa une troupe d'aventuriers et entreprit une double expédition de rapine et de conversion. Il aborda à l'île *Wallis*, s'y établit dans un camp retranché, prêcha l'épée à la main, et en même temps dévasta les possessions de ceux qui ne voulaient pas admettre son évangile. Enfin, assiégé dans son camp par le roi de l'île, il fut pris et décapité avec tous ses compagnons.

Les missionnaires des *îles des Navigateurs*, peuplées de 53,000 habitants, furent plus heureux. Le missionnaire Williams s'allia avec le chef Maliétoa, qui avait cruellement ravagé l'île d'Upolu et qui espérait trouver un appui dans le concours des Européens.

La conquête armée et la conversion religieuse de ces populations devaient marcher de pair, et elles réussirent toutes deux. L'affaire fut si avantageuse que des matelots déserteurs, qui s'étaient fixés dans l'île, se mirent à la parcourir en prêchant, et baptisèrent pour de l'argent des troupes nombreuses d'insulaires.

Alors Williams aborda aux *Nouvelles-Hébrides;* mais il y fut assommé par les habitants, qui avaient été antérieurement maltraités par les chercheurs de bois de sandal. D'autres tentatives, faites aux Nouvelles-Hébrides et à la *Nouvelle-Calédonie*, demeurèrent stériles. L'influence protestante s'affaiblit, la tiédeur et l'apostasie devinrent bientôt générales, même dans les îles des Navigateurs, malgré l'appui de la marine anglaise et malgré la nomination, en 1845, du fameux Pritchard en qualité de consul d'Angleterre.

3. *Missions protestantes de la Nouvelle-Zélande.*

La Nouvelle-Zélande comprend deux îles principales, l'une au nord, *Ika-Namawi*, l'autre au sud, *Tawai-Pounamou*. Au sud de celle-ci se trouve encore l'importante île de *Stuart*. Les trois îles ensemble peuvent comprendre 4,200 milles carrés et 100 à 150,000 habitants. Une foule de petites tribus peuplent les côtes. La population est probablement issue de Tonga. Les pêcheurs de chiens de mer et de baleine européens et américains visitèrent, à dater de la fin du dernier siècle, ces îles, et un grand nombre de matelots déserteurs s'établirent dans ces golfes. C'est par eux que commença la *conversion* de la Nouvelle-Zélande, dans le sens où ce mot est employé dans les récits des missions protestantes de l'Océanie, c'est-à-dire que les indigènes apprirent, par leur commerce avec ces marins, à mépriser leur ancienne religion, s'habituèrent aux coutumes européennes et à l'usage des armes à feu. Plus tard de véritables colons européens s'établirent dans la Nouvelle-Zélande et jetèrent les fondements d'un certain nombre de villes dans la baye du nord-est, au fleuve Shokianga au nord-ouest, et en d'autres points de l'île.

En 1814 un ecclésiastique anglican, nommé Marsden, de Sydney, entreprit une mission dans la baie de l'île, puis une seconde à Kerikeri. Le missionnaire Kendall s'embarqua pour l'Europe avec un des chefs de la Nouvelle-Zélande, nommé Shongi, et en revint avec toute une cargaison d'armes et de munitions de guerre. Shongi, que les prédicateurs destinaient au rôle d'un

Pomaré, entreprit une série de guerres sanglantes, dévasta ou soumit tout le nord de l'île, jusqu'au jour où, en 1828, il trouva la mort dans une bataille. Il avait protégé les missionnaires, mais était demeuré païen. L'abus en vertu duquel les missionnaires anglais acquéraient les propriétés des indigènes en échange des fusils et des autres armes qu'ils leur vendaient, allumaient par là de sanglantes guerres civiles dans toutes les parties de l'île, et accaparaient des milliers d'hectares de terrain excellent en échange de mauvais ustensiles, de meubles sans valeur, souleva, même dans le parlement anglais, un violent orage contre ce trafic et ces trafiquants. Kendall fut éloigné de la Nouvelle-Zélande, et l'échange des armes à feu contre des portions de territoire fut formellement défendu. L'influence anglaise de plus en plus prononcée et l'occupation de la Nouvelle-Zélande assurèrent aux missionnaires anglicans et méthodistes, qui s'étaient entendus pour se partager ce domaine, toute leur liberté d'action. Le nombre des stations se multiplia d'année en année, et, si l'on pouvait s'en rapporter aux récits des protestants, la conversion de toutes ces populations au protestantisme serait un fait accompli. Mais la conduite despotique des prédicateurs anglicans amena un conflit long et opiniâtre entre eux et les colons anglais, notamment avec la compagnie de la Nouvelle-Zélande, conflit qui facilita beaucoup l'introduction des missionnaires catholiques.

4. *Mission protestante des îles Sandwich.*

Ces îles sont situées au nord de l'Équateur; leur population, qui était de 3 à 400,000 habitants, a été réduite à 100,000. Les îles principales sont *Owaihi* ou *Hawaï*; *Ouahou*, dont la capitale est *Honololu* ou *Honarura*; *Atouai* ou *Atoui* ou *Kaouai*, et *Morakai*; leur surface est d'environ 15,000 kil. carrés. Les trois États qui existaient autrefois dans cet archipel furent réunis par l'ambitieux Kamehameha Ier en une monarchie, dont la capitale fut Honololu. Cet ardent païen se montra cependant favorable à la civilisation européenne, ce qui ébranla l'omnipotence païenne. Les sacrifices humains furent abolis et les temples des dieux abandonnés. Lorsque Kamehameha II monta sur le trône, les chefs les plus influents demandèrent l'abolition formelle du paganisme; le nouveau roi résista, et une sanglante guerre civile allait éclater lorsque le capitaine de vaisseau français Freycinet, qui avait par hasard mis pied à terre à Honololu, parvint à rétablir la paix, moyennant une convention conclue entre les deux partis.

Le roi consentit à l'abolition du paganisme et se fit baptiser avec les premiers d'entre les chefs, Kalaimoku et Boki, durant l'automne de 1819, par l'aumônier de la flotte, l'abbé de Quélen. Le capitaine Freycinet promit au roi de lui envoyer un certain nombre de missionnaires catholiques. Au moment où le roi fit abattre les temples et les statues des dieux, le parti païen prit les armes; mais il fut complétement défait près de Kuamoo par Kalaimoku. Le paganisme était définitivement vaincu. Malheureusement l'envoi des missionnaires catholiques fut retardé pendant plusieurs années. Les protestants de Boston profitèrent de ce retard et de l'innocence des insulaires pour prendre la place des missionnaires et consolider à la cour leur influence à l'aide de quelques femmes. Le roi Kamehameha II fut entraîné à toutes les mesures que les missionnaires désiraient par les intrigues des femmes, dont ils disposaient à leur gré. Enfin on lui persuada de faire avec Boki un voyage en Angleterre. Il se mit en route, s'enivra

souvent durant le trajet avec les matelots anglais, et mourut en 1824 en Angleterre. Son voyage et sa mort eurent les conséquences les plus avantageuses pour les missionnaires, la régence étant tombée entre les mains de Kalaimoku, qui leur était aveuglément dévoué. Dès lors leur pouvoir fut illimité. Une législation d'un rigorisme effrayant fut introduite. Les plaisirs les plus innocents furent interdits, et une observation superstitieuse du repos du dimanche vint attrister le naturel ouvert et serein de ce peuple enfant. Une loi de l'État obligea même les adultes à fréquenter les écoles protestantes; cette ordonnance fut étendue aux colons européens et américains que Kamehameha II avait attirés dans le pays et excita un grand mécontentement. En général les Européens et les Américains, parmi lesquels se trouvaient des hommes de mérite et de savoir, formèrent une vive opposition aux menées des missionnaires et rendirent pour la première fois l'Europe attentive à leur exorbitant despotisme. Le consul de l'Amérique du Nord se mit à la tête de l'opposition, qui eut un organe en Europe dans le *Christian Examiner*, plus tard dans la *Gazette de Sandwich*. En outre des navigateurs européens (1) firent connaître plus exactement la triste situation de ces îles et excitèrent à un degré de plus en plus vif la sympathie du monde chrétien en leur faveur. Kalaimoku lui-même, homme de grand talent, qui, dans le commencement, s'était tout à fait abandonné à la direction des missionnaires, eut au déclin de sa vie de grandes inquiétudes sur le système établi par les protestants. Il se retira dans la vie privée, remit sa part dans l'administration à son frère, le prince Boki, homme d'un esprit cultivé et de nobles sentiments, qui dirigea la régence avec Kaahumanu, la mère du futur monarque, entièrement soumise aux missionnaires. Boki abolit les lois inhumaines imposées par les missionnaires, dont l'influence décrut rapidement. Il fit un pas plus décisif encore en permettant aux missionnaires catholiques d'exercer leur ministère dans l'île, et ceux-ci y acquirent bientôt de nombreux partisans. Malheureusement, Boki étant mort dans une expédition qu'il fit aux Nouvelles-Hébrides, les Catholiques furent opprimés sous le règne de Kaahumanu, et après sa mort sous celui de Kinau, et la persécution exercée contre eux rappela celle des premiers siècles de l'Église. Enfin, en 1833, le jeune roi Kamehameha III monta sur le trône. Complétement perverti par l'éducation que lui avaient donnée les missionnaires, livré en secret à tous les vices et à tous les désordres, il rejeta, dès le commencement de son règne, le joug du sombre puritanisme qu'on lui avait imposé, et enleva toute force obligatoire aux mesures de contrainte religieuse établies par les anglicans. Les Catholiques emprisonnés pour leur foi furent rendus à la liberté, et leurs missionnaires purent de nouveau se présenter dans l'île; l'édifice protestant tomba subitement, et l'incapacité des ministres anglicans à fonder quelque chose de durable fut plus manifeste que jamais. Après avoir travaillé pendant vingt ans dans les conditions les plus favorables, ils demeurèrent presque ensevelis sous les ruines de leur œuvre. Le roi, leur élève, était devenu leur ennemi; le peuple était bien autrement immoral qu'il ne l'avait été sous l'empire du paganisme. Les mariages étaient stériles; deux pestes, l'eau-de-vie et les maladies honteuses, décimaient la population. Enfin les chefs des tribus résolurent de détrôner

(1) Par exemple Meyen, *Voyage autour du monde;* Kotzebue, etc., etc.

le roi ; mais les colons étrangers les en détournèrent. Les mécontents, pour fortifier leur parti, s'associèrent aux missionnaires protestants, qui avaient vécu pendant quelque temps sans influence et sans qu'on songeât plus à eux dans l'île. Kamehameha, se voyant de plus en plus menacé par ses ennemis, fit une démarche analogue à celle de la reine Pomaré à Taïti ; il se rattacha aux missionnaires protestants, ses adversaires, et, sans changer d'ailleurs sa manière de vivre, il devint leur plus ardent protecteur. Le prédicateur Bingham devint tout-puissant.

Les anciennes lois religieuses furent rétablies ; les prêtres catholiques furent chassés, les insulaires catholiques cruellement maltraités ; enfin un édit royal, rédigé par les prédicateurs protestants, déclara, dans les termes les plus provoquants et les plus blessants pour la nation française, la religion catholique bannie de toutes les îles. Cette déclaration eut de sérieuses suites.

IIIe PÉRIODE. *Rétablissement de l'influence des missionnaires catholiques dans les archipels de l'Océanie.*

Nous serons plus concis en rapportant les faits de cette histoire, parce que les sources en sont plus faciles à consulter que celles des deux périodes précédentes.

1. *Établissement de l'Église catholique dans la Nouvelle-Hollande et les îles voisines.*

La religion catholique fut absolument interdite lors de la création de la colonie anglaise de Botany-Bay. Les Catholiques irlandais qui étaient dans les colonies pénitentiaires étaient forcés, à coups d'étrivières, d'entrer dans les églises protestantes. Cependant le Pape Pie VII chargea le vicaire apostolique de l'île de Saint-Maurice de la juridiction de toutes les colonies des Anglais en Australie, et en 1818 le missionnaire Flinn fut le premier prêtre catholique qui mit le pied sur le sol de la Nouvelle-Hollande. Il fonda quelques paroisses, mais finit par être jeté en prison par les autorités protestantes et embarqué violemment pour l'Europe. L'émancipation des Catholiques d'Angleterre amena un complet changement au point de vue religieux dans la colonie.

Le célèbre Ullathorne fut envoyé en qualité de vicaire apostolique à Sydney, et ce fut lui qui expédia en Europe ce fameux rapport sur l'état des colonies qui provoqua un soulèvement général contre la barbarie des autorités anglaises. En 1835 l'Australie fut visitée pour la première fois par un évêque, le nouveau vicaire apostolique Polding. A dater de ce moment l'Église catholique prit un rapide essor. Ce qui contribua beaucoup à ce résultat, c'est que les autorités anglaises, qui s'étaient montrées si intolérantes, acquirent la conviction que sans le secours de l'Église catholique on ne pouvait espérer rétablir l'ordre social dans la colonie, alors profondément troublé. Elles furent même obligées d'invoquer le secours des prêtres catholiques pour l'île de Norfolk, séjour des malfaiteurs les plus dangereux, parce qu'aucun prédicateur protestant ne voulait entreprendre cette mission difficile. On y bâtit une église catholique. L'influence des prêtres, dont le nombre s'accrut de plus en plus, s'étendit bientôt, après la création du vicariat apostolique, sur les indigènes de la Nouvelle-Hollande, qui étaient en danger de disparaître complétement par suite de leurs rapports avec la race anglaise ou d'être absolument extirpés par la cruauté des colons. Des missionnaires italiens, et surtout espagnols, vinrent

au secours des prêtres irlandais et anglais.

Les Bénédictins commencèrent à établir une série de stations à travers la Nouvelle-Hollande, depuis la côte sud-ouest (Perth) jusqu'aux côtes du nord. Les Passionistes italiens fondèrent une mission à *Denwich*, sur la côte orientale. En 1841 le vicaire apostolique Polding vint à Rome pour rendre compte de la situation du pays. *Sydney* (1) fut érigé en archevêché et eut pour suffragants les diocèses nouvellement créés de *Hobart-Town* (terre de Van Diémen) et d'*Adélaïde*. En 1844 le siége de *Perth* fut fondé à la côte sud-ouest, et des vicariats apostoliques furent établis à *Sonda* et à *Victoria* (Port Essington); on y a ajouté plus récemment le diocèse de *Melbourn*.

En 1845, le 11 janvier, on célébra le premier synode qu'eût vu le sol de l'Australie; quatre évêques et un grand nombre de prêtres et de fidèles de l'archipel australien y assistèrent. L'évêque de Perth, Mgr Brady, publia le premier un lexique de la langue primitive de la Nouvelle-Hollande, lexique qui fut imprimé à Rome en 1845.

2. *Missions espagnoles.*

Nous venons de parler de l'action des Bénédictins espagnols dans la Nouvelle-Hollande; ils réveillèrent également la foi et firent prendre un nouvel essor à l'œuvre des missions dans les *Philippines* et les îles circonvoisines. Après bien des tempêtes, auxquelles ces magnifiques colonies furent exposées, elles virent renaître une ère de bien-être et de puissance. Les Espagnols défirent complétement dans une grande bataille le sultan de l'archipel de Soulou, siége principal du mahométisme, qui depuis plus de cent cinquante ans faisait une guerre acharnée aux Chrétiens de ces contrées. Ils rendirent les insulaires de Soulou tributaires de l'Espagne. De cette façon l'île de *Palawan*, où le Christianisme avait toujours été en péril, fut plus accessible aux missionnaires. Une seconde conséquence importante de cette victoire, c'est que l'île de *Mindanao*, dont les habitants avaient, dans toutes les guerres contre l'Espagne, prêté leur appui au sultan de Soulou, sera probablement bientôt aussi complétement soumise. Déjà les Maures ont été défaits dans une grande bataille. Un certain nombre de missionnaires s'est, à la suite de ces événements, embarqué dans les ports d'Espagne pour les Philippines, et tout fait espérer que les missions des *Carolines* seront également reprises.

3. *Mission des îles Gambier, de Taïti et des îles Basses.*

Elle fut entreprise par la société des missionnaires de France. Comme les protestants dominaient politiquement à Taïti et dans les autres îles de la Société, les Catholiques ne purent aborder ce grand archipel que du côté des îles Gambier. *Mangaréva*, la plus grande de ces îles, est peuplée d'environ 2,500 âmes.

Le 7 août 1834 deux prêtres de la congrégation de Picpus (1), MM. Caret et Laval, accompagnés du catéchiste anglais Colomban Murphy, abordèrent dans cette île; ils trouvèrent d'abord de graves difficultés, mais peu à peu ils gagnèrent la confiance du peuple. L'anglican Nob, qui depuis longtemps ne recevait plus d'appointements de la société de Londres, abandonna la place. Deux tentatives faites par les insulaires voisins, qui voulurent contraindre les Gambiens à embrasser le protestantisme, furent bravement repoussées, et les prêtres catholiques purent pai-

(1) *Voy.* SYDNEY.

(1) *Voy.* PICPUS.

siblement continuer leur œuvre évangélique. Le grand-prêtre païen Matua et le roi Maputéo finirent par recevoir le baptême. Ce dernier prit le nom du pape régnant, Grégoire. Bientôt toute la population fut baptisée. On bâtit des églises, on fonda des écoles, on s'occupa d'agriculture, et, sans que l'esprit et les coutumes nationales souffrissent de perturbation notable, la vie publique et la vie privée du peuple furent réglées d'après les lois chrétiennes. En général l'histoire des îles Gambier offre un des plus beaux exemples d'une vraie mission catholique. Cependant les prêtres catholiques eurent de la peine à prendre pied aux *îles de la Société*. Depuis que la religion catholique avait pu s'introduire à Mangaréva, dans le voisinage de Taïti, l'Angleterre accordait l'appui de sa politique au protestantisme de ces contrées ; elle avait formé une alliance, par l'entremise du capitaine Sandiland, entre la reine Pomaré et les missionnaires anglicans, jusqu'alors fort hostiles à cette reine. Par une réaction naturelle, les chefs du parti national, auxquels l'autorité arbitraire de la reine était intolérable, jetèrent les yeux sur les missionnaires catholiques. Mörenhout, consul de l'Amérique du Nord, qui devint plus tard consul de France, servit d'intermédiaire pour former une alliance entre les uns et les autres. Les principaux chefs leur en ayant exprimé formellement le désir, MM. Caret et Laval se rendirent à Taïti, et, entourés par une population curieuse, ils se dirigèrent vers *Papéiti*, dont le gouverneur, Itoti, contre le gré de la reine, fit débarquer leurs effets de voyage. Peu de temps auparavant une loi inspirée par les anglicans avait interdit l'entrée du pays à tous les étrangers. Malgré l'énergique protestation du consul américain contre cette violation du droit des gens, les Taïtiens, poussés par le consul Pritchard, employèrent la force contre les missionnaires catholiques, qu'on saisit dans la maison même du consul et qu'on ramena à Mangaréva. Mörenhout lui-même fut blessé dans sa maison ; sa femme mourut des suites des mauvais traitements dont elle avait été l'objet. Ces excès et d'autres du même genre, et surtout l'atteinte portée aux droits des Français, déterminèrent le gouvernement du roi Louis-Philippe à intervenir dans les affaires de Taïti. Le capitaine Dupetit-Thouars, qui avait été envoyé en 1836, avec la frégate *la Vénus*, dans la mer du Sud, pour protéger les baleiniers français, trouva, en 1838, au printemps, à Valparaiso, des lettres de son gouvernement qui lui enjoignaient de se rendre immédiatement à Taïti et d'exiger des satisfactions pour les mauvais traitements infligés à ses compatriotes. En effet il parut dans la rade de Papéiti, et il obtint ce qu'il demandait. Mörenhout fut nommé consul de France. Bientôt après, le capitaine Dumont-d'Urville aborda avec deux bâtiments de guerre et ratifia tout ce qu'avait fait le capitaine Dupetit-Thouars. Il déclara au missionnaire Pritchard que, s'il n'était pas consul anglais, il le chargerait de fers, l'emmènerait en France et l'y ferait juger. Cependant, comme le capitaine Dupetit-Thouars et le capitaine Dumont-d'Urville n'avaient rien fait pour garantir dans l'avenir la liberté religieuse des Catholiques, le gouvernement français, ne se contentant pas des résultats de leur mission, chargea le capitaine Laplace de faire voile vers Taïti, sur la frégate *l'Artémise*, et d'exiger que la religion catholique y fût établie sur le même pied que la religion protestante. Le capitaine Laplace vint à bout de ses exigences et demanda en même temps un terrain pour y construire une église catholique ; mais à peine *l'Arté-*

mise eut-elle quitté la rade de Papéiti que la reine Pomaré refusa de donner le terrain promis. Les missionnaires catholiques furent de nouveau vexés de toutes les manières, tandis qu'une partie notable de la population, et principalement les chefs Tati, Itoti, Otomi, etc., se montraient très-favorables au Catholicisme. Le capitaine Dupetit-Thouars ayant reparu, en 1842, avec la frégate *la Reine-Blanche*, devant Papéiti, et exigé satisfaction, les chefs le prièrent d'occuper l'île, en en laissant l'administration à la reine. La reine fut contrainte d'accepter cette position, et les Français prirent possession de Taïti. On arbora le drapeau tricolore et on institua un gouvernement provisoire. Cependant le capitaine anglais Thomas Thomson poussa une partie du peuple à se prononcer pour l'indépendance de Taïti; Pomaré reparut en reine, fit abattre le drapeau français et invoqua le secours de l'Angleterre. Le capitaine Dupetit-Thouars eut alors recours à la force; il déposa la reine et emmena le prédicateur-consul Pritchard prisonnier en Europe.

L'Angleterre n'ayant aucune envie de faire la guerre à la France, on s'arrangea; la souveraineté de la France fut reconnue, en même temps que la liberté du culte protestant fut garantie. Le parti anglais de Taïti, déçu dans ses espérances, recourut aux armes et alluma contre les Français une guerre sanglante, qui se termina par la complète soumission de Taïti à la France, tandis que la reine Pomaré fut réduite à exercer son autorité dans une des plus petites îles de l'ouest. Elle s'établit à *Raiatéa*, et là encore elle eut besoin de l'appui de la France contre les tentatives républicaines de ses propres sujets. Aujourd'hui l'archipel des îles de la Société et des îles Gambier forme un vicariat apostolique.

Dans les temps les plus récents il y a eu également des missions catholiques dans les *îles Basses*, ou *Archipel dangereux*.

4. *Mission des îles Marquises.*

Ces îles forment un archipel du grand Océan, au N.-O. des îles de la Société, du 7° 37′ au 10° 25′ de lat. S. Le groupe méridional se compose de cinq grandes îles, *Sainte-Christine* (Taouata), *Sainte-Madeleine* (Fatuou-Huva), *Saint-Pierre* (Motane), *Saint-Dominique* (Hiwa-oa) et *Fetou-Houkou*. Des onze îles formant l'autre groupe la plus importante est *Nouka-Hiva*, puis *Vapou*, etc. En somme les Marquises comptent de 18 à 22,000 habitants. Les missionnaires protestants s'y étaient établis depuis assez longtemps, sans avoir obtenu aucun résultat, parce qu'ils étaient privés d'appui politique. En 1838 le capitaine Dupetit-Thouars y débarqua deux missionnaires de la société de Picpus, venant de leur maison de Valparaiso, qui fondèrent une station dans l'île Sainte-Christine et formèrent la première communauté chrétienne de ces parages. En 1839 une station fut établie à Nouka-Hiva par le Père Garcia, puis une troisième dans l'île de Vapou. Ces hardis missionnaires eurent de fortes épreuves à traverser. Témoana, chef indigène, qui croyait avoir des droits à la souveraineté de Nouka-Hiva, avait été élevé à Taïti par les protestants. De retour à Nouka-Hiva il suscita contre les tribus qui ne reconnurent pas son autorité une véritable guerre de cannibales. Il finit par être tellement battu qu'il appela les Français à son aide. Le capitaine Bernard, commandant le brick de guerre *le Pylade*, négocia la paix et assura en même temps la position des prêtres catholiques. Les missionnaires protestants, à qui manquait désormais l'appui de Témoana, se retirèrent complétement des îles Marquises.

En 1842 le capitaine Dupetit-Thouars prit formellement possession de ces îles au nom de la France, qui les a conservées depuis lors. Aujourd'hui elles sont le siége d'un vicariat apostolique et d'un évêché.

5. *Mission catholique des îles Sandwich.*

C'est, sans contredit, une des missions les plus intéressantes de la Polynésie. Nous avons vu précédemment qu'à la place des prêtres catholiques, promis par le capitaine Freycinet, ce furent des prédicateurs protestants qui s'établirent dans cet archipel. Ce ne fut qu'en 1827 que trois membres de la société de Picpus abordèrent dans ces îles et obtinrent du gouverneur Boki l'autorisation de bâtir une église. La mort de Boki étant survenue quelque temps après, le prédicateur Bingham arracha au nouveau roi une loi qui prohibait la religion catholique. Les missionnaires furent renvoyés comme des malfaiteurs et déportés sur les rives désertes de la Californie. Une cruelle persécution éclata en même temps contre les Catholiques demeurés dans l'île ; mais ni la prison, ni les mauvais traitements, ni la confiscation de leurs biens ne purent contraindre les nouveaux convertis à l'apostasie. Les consuls anglais et américain vinrent sérieusement au secours des opprimés. Le règne du jeune Kamehameha II ramena une ère plus favorable à l'Église ; mais elle fut de courte durée, comme nous l'avons vu. Les Catholiques furent de nouveau emprisonnés ; beaucoup d'entre eux moururent des suites des mauvais traitements qu'ils subirent. Lorsque le brick *la Clémentine* ramena à Honololu, sous le pavillon anglais, les missionnaires Short et Bachelot, qui en avaient été bannis, ils furent saisis à terre et ramenés à bord de *la Clémentine*. Le capitaine, ne voulant pas recevoir de prisonniers à bord, retira son équipage et y laissa les missionnaires pendant deux mois comme dans une prison. Le consul Charlton brûla publiquement le drapeau anglais, qui avait été déshonoré. Telle était la situation lorsque la corvette anglaise *Sulphur*, capitaine Belcher, et la frégate française *la Vénus*, commandée par le capitaine Dupetit-Thouars, se rencontrèrent dans le port de Honololu. Les deux capitaines exigèrent la délivrance des missionnaires, et Belcher arbora de nouveau le drapeau anglais sur *la Clémentine*. Les missionnaires Bachelot et Short entrèrent en triomphe dans la ville, sans pouvoir cependant obtenir d'y demeurer. Short se rendit à Valparaiso ; Bachelot, gagnant Punipet, mourut en route des suites des mauvais traitements qu'il avait soufferts à Honololu. Le 10 décembre 1837 Kamehameha, poussé par Bingham, promulgua une nouvelle loi qui bannissait formellement la religion catholique et contenait diverses mesures contraires au droit des gens. La cruelle persécution dont les insulaires catholiques furent alors les victimes fut momentanément arrêtée lorsque le capitaine Ed. Russell, commandant *l'Actæon*, et le capitaine Vaillant, commandant une corvette française, parurent devant Honololu ; mais elle reprit avec violence dès leur départ. Enfin, le 9 juillet 1839, la frégate française *l'Artémise*, commandée par le capitaine Laplace, parut devant Honololu, et menaça de bombarder la ville si l'on ne promettait immédiatement :

1° La liberté du culte catholique et l'égalité des Catholiques et des protestants devant la loi ;

2° La remise d'un terrain où l'on pourrait bâtir une église catholique ;

3° La mise en liberté de tous les Catholiques retenus pour leur foi.

Le roi fut obligé de céder. La joie des Catholiques fut immense. Walsh, un Irlandais, fut pendant quelque temps

le seul prêtre de ces îles, tandis que vingt ecclésiastiques y auraient eu de l'occupation, tant était considérable le concours des habitants demandant l'instruction et le Baptême. Enfin, en 1840, Mgr Rouchouze, évêque et vicaire apostolique, venant des îles Gambier, aborda dans l'archipel de Sandwich avec quelques coopérateurs. Dès la fin de l'année on comptait deux mille Catholiques; l'année suivante ils s'élevaient à sept mille. Cependant les persécutions n'avaient pas cessé complétement, et en 1842 il fallut que la frégate *l'Embuscade* parût devant Honololu pour protéger les droits des Catholiques contre les vexations d'un gouvernement qui se faisait l'instrument de l'intolérance. La rage des sectaires alla si loin que la maison même du consul anglais, Charlton, qui avait pris chaudement à cœur la cause des Catholiques, fut envahie et pillée. Alors (1843) parut le lord commodore Paulett, sur la frégate *Casysfort*, qui demanda satisfaction. Le malheureux roi, dont les prédicateurs avaient abusé, remit ses pouvoirs entre les mains de lord Paulett; mais l'Angleterre ne consentit pas à l'occupation de l'île et replaça le roi sur son trône. Depuis lors les Catholiques jouirent de plus de repos. Cependant la mission était encore réservée à une rude épreuve. L'évêque Rouchouze était allé en Europe chercher de nouveaux collaborateurs; à son retour il fut englouti dans les flots, non loin du cap Horn, avec quatorze missionnaires et quelques Sœurs de Charité. Cette perte si déplorable fut cependant bientôt réparée. En 1845 les îles Sandwich furent érigées en un vicariat apostolique, et le nombre des prêtres s'accrut sensiblement. Des districts entiers de la grande île Owaihi embrassèrent le Catholicisme. En 1843 on comptait dans tout l'archipel 12,500 indigènes baptisés; en 1846 ils étaient 15,000, avec 16 prêtres et 110 écoles.

6. *Mission catholique de la Nouvelle-Zélande.*

En 1836 le Pape Grégoire XVI érigea le vicariat apostolique de l'Océanie occidentale, qui fut confié à la congrégation des Maristes de Lyon. Le premier vicaire apostolique fut Mgr Pompallier, évêque de Maronéa, *in partibus infidelium*. Après avoir fondé plusieurs missions dans la Nouvelle-Galles, il visita *Sydney*, d'où il se rendit dans la Nouvelle-Zélande, et débarqua sur la côte occidentale de l'île septentrionale de *Shouki-anga*. Les Irlandais et les Catholiques anglais résidant dans ces parages lui firent un cordial accueil. Quoique constamment contrariés par les missionnaires protestants, mais appuyés par les colons européens et par la compagnie de la Nouvelle-Zélande, de Londres, les prêtres catholiques obtinrent rapidement une forte position, acquirent une influence considérable et pénétrèrent parmi les tribus sauvages plus avant que ne l'avaient fait les protestants pendant un séjour de trente années dans l'île. L'occupation de la Nouvelle-Zélande par les Anglais, en 1839, améliora notablement la situation des Catholiques, car l'autorité politique fut dès lors enlevée aux missionnaires protestants et les droits légitimes de chacun furent garantis. Lorsque Mgr Pompallier eut, à plusieurs reprises, reçu des renforts d'Europe et fondé des stations dans les points les plus importants de l'île du Nord, il visita la grande île du Sud, où les Français avaient une petite colonie à *Akaroa*, dans la presqu'île de Banks, sur la côte orientale, colonie qui leur servait en même temps de station de relâche pour les bâtiments de guerre. Il y créa plusieurs stations; au bout de quelques années la religion catholique avait acquis une prépondérance marquée sur le protes-

tantisme dans la Nouvelle-Zélande. Malheureusement le nombre et les forces des prêtres ne suffisaient pas pour instruire et diriger d'une manière suivie et persévérante tous ceux qui demandaient à être reçus dans le giron de l'Église. Une circonstance qui fut également nuisible à la religion catholique, ce fut la nationalité des missionnaires, qui tous étaient Français, alors que le gouvernement anglais soupçonnait celui de la France d'avoir de secrètes vues sur la Nouvelle-Zélande. Cette crainte fut surtout exploitée par les prédicateurs anglais durant la déplorable guerre qui, au commencement de 1845, avait été soulevée par les indigènes contre les Anglais. Les missionnaires protestants avaient essayé antérieurement de fonder parmi les Nouveaux-Zélandais un royaume indépendant, ce qui leur avait inspiré une haine mortelle contre les Anglais, une fois que ceux-ci eurent entrepris d'occuper leur pays. Le chef Héki, élève des missionnaires, se mit à la tête des mécontents, et, la guerre allumée, chercha à attirer de son côté l'évêque catholique et les 30,000 fidèles de son Église. Mgr Pompallier se conduisit avec une extrême prudence et détourna Héki de la guerre, sans pour cela parvenir à vaincre la défiance des Anglais. Héki battit les Anglais près de Kororaréka, dans la baie de l'île, et s'empara de la ville, qu'il pilla, en ne respectant que l'église catholique. Il défit à diverses reprises les Anglais près de Waimate, principale résidence des missionnaires protestants.

Mais, au mois de décembre 1845, les révoltés furent subitement attaqués dans leur forte position, près du fleuve Kawa-Kawa, le dimanche, pendant l'office protestant, et, après une défense opiniâtre, ils furent battus par les Anglais. La guerre, toutefois, se prolongea encore longtemps et rendit presque impossible le ministère des prêtres catholiques. Mgr Pompallier résolut, en conséquence, de retourner, en attendant, en Europe, et d'aller rendre compte de ses travaux à Rome. Il demeura quatre ans en Europe. Malheureusement, durant cette longue absence, les fruits de ses travaux antérieurs furent compromis ; beaucoup d'indigènes retombèrent dans le paganisme ou se livrèrent aux mains des protestants.

Aujourd'hui la Nouvelle-Zélande est divisée en deux diocèses, dont l'un a son siége à *Auckland* (titulaire, Mgr Pompallier) ; l'autre, à *Port-Nicholson* (titulaire, Mgr Viard).

7. *Mission de l'Océanie centrale.*

Mgr Pompallier avait fondé en 1837 la première mission de ces parages dans l'île de Wallis (*Uvea*), qui comptait 2,600 habitants. Ces indigènes furent convertis et organisés comme ceux des îles Gambier. Leur roi reconnut plus tard la souveraineté de la France. Il en fut de même de l'île *Futuna* (Horne), qui compte environ 1,000 habitants. Le P. Chanel y subit le martyre. Puis une mission fut fondée dans l'île de *Rotouma*. Lorsque, par la conversion de Futuna et de Wallis, la religion catholique eut pris un pied solide dans l'Océanie centrale, celle-ci fut érigée en un vicariat apostolique, dont le siége fut fixé à *Tonga-Tabou*, la principale île du groupe des îles des Amis. Après la défaite du roi protestant de Vavao, près de Bea, Mgr Pompallier, qui avait fait une visite en 1842 à Wallis et à Futuna, se rendit à Tonga et demanda aux chefs de Bea d'admettre et de protéger un missionnaire. Malgré les menaces du chef protestant de Nioukalofa, le P. Chevron fut admis ; il fut bientôt rejoint par le Père Jérôme Grange. Quoique les attaques dont les protestants avaient menacé les missionnaires n'eussent pas lieu, la religion catholique trouva difficilement accès chez ces peu-

ples, devenus très-défiants à l'égard des Européens. Cependant le P. Grange, ayant pu expliquer aux indigènes tout ce qui était relatif à l'apparition de la grande comète de 1843, acquit une haute considération parmi les insulaires et parvint ainsi à réunir autour de lui une petite communauté. La courte apparition du navire de guerre français *le Bucéphale*, qui avait à son bord l'évêque de la Nouvelle-Calédonie, fut également utile aux missionnaires. En 1844 le nouvel évêque, Mgr Bataillon, visita pour la première fois l'île de Tonga. Il peut y avoir actuellement 1,000 indigènes baptisés dans cette île. Un des principaux obstacles à la rapide propagation de la foi dans ces parages est la nationalité des missionnaires, qui sont tous Français, et contre lesquels les Anglais ont su éveiller la défiance de tous les insulaires de la mer du Sud, depuis que la France a pris possession de Taïti et des îles Marquises. La jalousie nationale des Anglais agit de toute sa force dans ces contrées contre la propagation de la religion catholique.

Mgr Bataillon, en revenant de Tonga à Wallis, visita le groupe des îles de *Viti* et fonda la première mission à *Namouka*. Enfin l'œuvre catholique s'étendit jusqu'aux *îles des Navigateurs,* le principal rempart du protestantisme dans l'Océanie centrale. Les Anglais, qui prévirent ce qui se préparait, nommèrent le prédicateur Pritchard, qu'on avait renvoyé de Taïti, consul à *Savaii*, la principale île de cet archipel, qui était censée avoir antérieurement adopté le protestantisme. Des prêtres catholiques y ayant abordé, Pritchard tâcha d'endoctriner les chefs et de faire renvoyer les prêtres; mais il échoua, et la vraie foi se répandit rapidement dans l'île. Maintenant il faut attendre le résultat définitif de toutes ces tentatives faites avec plus ou moins de bonheur dans les archipels des Navigateurs, de Viti et des Amis.

8. *Mission de la Nouvelle-Calédonie et des Nouvelles-Hébrides.*

La première de ces îles a 300 milles carrés et environ 50,000 habitants. Les missionnaires catholiques (Maristes) qui y abordèrent en 1843 furent les premiers Européens qui osèrent y établir leur résidence permanente. Ce fut Mgr Douane, évêque d'Amata, qui fut envoyé en qualité de vicaire apostolique de la Nouvelle-Calédonie par le pape Grégoire XVI, et qui y arriva avec deux prêtres et deux catéchistes. Il célébra pour la première fois la messe dans ces îles la nuit de Noël 1843. La mission était extrêmement difficile, surtout à cause de la langue; mais la difficulté fut allégée par cela qu'une tribu antérieurement chassée de Wallis, qui s'était réfugiée dans la Nouvelle-Calédodonie, se rattacha promptement aux missionnaires. Le P. Viard, qui devint plus tard évêque de Port-Nicholson, dans la Nouvelle-Zélande, entra hardiment dans l'intérieur du pays et commença à fonder quelques communautés. La jalousie des Anglais se montra là comme partout; ils excitèrent la défiance des insulaires contre le prêtre français, qu'ils firent passer pour un espion du gouvernement, qui avait l'intention de s'emparer des îles. Les prêtres furent en effet pourchassés sans qu'ils abandonnassent la mission. Mais il est probable que là, ainsi que dans les Nouvelles-Hébrides, où l'œuvre n'a fait que commencer, il en coûtera encore bien des sueurs et du sang avant que l'Église soit solidement établie.

9. *Mission des îles Salomon.*

Le Pape Grégoire XVI érigea en 1844 cet important archipel en vicariat apostolique, sous le nom de *Mélanésie* et de *Micronésie*, et nomma le P. Épalle, évêque de Sion, premier vicaire apostolique. Mgr Épalle se rendit sur un

navire anglais de Sidney à *San-Christoval*, et visita *Guadalcanar* et l'île principale d'*Isabelle*. A peine eut-il mis le pied sur cette côte qu'il fut mortellement blessé par les nègres indigènes. Il mourut à bord. Les missionnaires eurent beaucoup de peine à empêcher les matelots de venger la mort de l'évêque. Tout l'équipage, quoique protestant, assista sur le pont à la messe célébrée pour le repos de l'âme du vénérable prélat, dont les restes furent inhumés dans l'île déserte de Saint-Georges, devant le port d'Astrolabe. Depuis lors cette dangereuse mission a été reprise par la nouvelle congrégation des prêtres de la Mission de Milan.

Cf. Missions et Sydney.

Édouard Michelis.

OCHINI (Bernardin). *Voyez* Capucins.

OCHOZIAS, roi d'Israël, fils et successeur d'Achab, et, comme celui-ci, idolâtre, pratiqua le culte du Baal phénicien et celui d'Astarté (1). Josaphat, roi de Juda, ayant fait construire des vaisseaux à Aziongaber, et ayant remis en activité le commerce maritime, interrompu depuis Salomon, Ochozias voulut participer à cette entreprise; mais Josaphat fut puni d'être entré en alliance avec un roi impie, et ses navires furent coulés à fond par une tempête avant leur départ (2). Ce fut sous Ochozias que les Moabites cessèrent de payer au roi le tribut qu'ils acquittaient (3) depuis l'origine du royaume d'Israël. Après un règne d'environ deux ans, y compris le temps qu'il régna avec son père, il tomba de la fenêtre d'une chambre haute qu'il avait à Samarie et se blessa grièvement. Au lieu d'implorer le secours de Jéhova, il envoya consulter Beelzébub, le dieu d'Accaron, pour savoir s'il guérirait de cet accident. Ses envoyés rencontrèrent en route le prophète Élie, qui blâma sévèrement la confiance superstitieuse du roi, et il ajouta prophétiquement qu'Ochozias mourrait, ce qui eut lieu en effet bientôt après (1).

Welte.

(1) III *Rois*, 22, 52-54.
(2) *Ib.*, 22, 50. II *Par.*, 20, 36.
(3) IV *Rois*, 1, 1.

(1) IV *Rois*, 1, 2 sq.

OCHOZIAS, fils et successeur de Joram, roi de Juda, avait épousé la fille de Joram, fils d'Achab, roi d'Israël, et avait embrassé le culte des idoles et fait le mal devant le Seigneur, comme toute la maison d'Achab (2). Il entreprit, de concert avec Joram, roi d'Israël, une guerre contre Hasaël, roi de Damas; mais elle eut une issue malheureuse. Joram, blessé, revint à Samarie pour se faire guérir. Durant une visite qu'Ochozias fit à son allié, les deux rois furent surpris par Jéhu, qui tua Joram, tandis qu'Ochozias prenait la fuite. Ochozias quoique blessé près de Jeblam arriva à Mageddo (3), d'où il fut transporté et caché à Samarie. Jéhu le découvrit et le tua; son corps fut porté et enseveli à Jérusalem (4). Les Paralipomènes (5) le nomment Joachaz; mais ce nom est le même qu'Ochozias (c'est-à-dire un composé de אחז et un abrégé de יהוה, cette abréviation précédant le mot dans Joachaz et le suivant dans Ochozias, ou plutôt dans Achasia), et il n'est pas invraisemblable qu'on le nommait indistinctement de l'une et de l'autre manière. Quand les Paralipomènes le nomment (6) Ochozias (Asarja), c'est probablement une erreur d'un copiste postérieur. C'est également par une faute de copiste que, suivant IV Rois, 8, 26, il n'avait en montant sur le trône que 22 ans, tandis que, selon II Par. 22, 2,

(2) *Ib.*, 8, 25. II *Par.*, 22, 1-4.
(3) C'est pourquoi il est dit, IV *Rois*, 9, 27: « Il y mourut. »
(4) II *Par.*, 22, 5-9.
(5) *Ib.*, 21, 17.
(6) *Ib.*, 22, 6.

il en avait 42. Ce dernier chiffre est erroné ; car, Joram n'ayant atteint que l'âge de 38 ans (1), son fils Ochozias ne pouvait avoir 42 ans à sa mort.

WELTE.

O'CONNELL (DANIEL), surnommé par ses concitoyens *le Libérateur*, naquit le 6 août 1774 près de Cahir, dans le comté de Kerry, en Irlande. Destiné à l'état ecclésiastique, il fut élevé au célèbre collége des Jésuites établi à Saint-Omer par les Irlandais, durant la persécution. Daniel, au terme de ses études, ne se sentit pas de goût pour le sacerdoce et se fit avocat. Il montra ce dont il était capable, et ce à quoi Dieu l'avait prédestiné, lorsqu'il s'éleva, avec autant de hardiesse que d'éloquence, contre l'union de l'Irlande et de l'Angleterre, et réclama hautement le rétablissement du parlement irlandais. Il prit dès lors sur ses compatriotes une influence qui ne fit que s'accroître à mesure que O'Connell consacrait plus complétement sa vie à la défense de ses compatriotes et du clergé catholique. En 1809 il se forma à Dublin une association des Catholiques, ayant pour but d'affranchir l'Irlande de l'oppression tyrannique des Anglais. O'Connell ne tarda pas à être la tête et l'âme de cette association et de tout le peuple irlandais, pour lequel il combattit toute sa vie avec un incomparable talent et une activité inouïe. Il s'attira naturellement la haine des oppresseurs et des privilégiés, qui lui opposèrent l'association des Orangistes. L'aldermann de Dublin, d'Esterre, qui était membre de cette association, ayant demandé raison à O'Connell de quelques paroles qu'il croyait blessantes pour les Orangistes, O'Connell eut le malheur de le tuer dans une rencontre et fit alors le vœu solennel de ne plus jamais accepter de duel.

(1) II *Paral.*, 21, 5, 20.

Il se passa bien du temps avant que le grand agitateur, comme le nommaient les Anglais, pût parvenir à son but, O'Connell, d'une part, ne procédant jamais que par les voies légales et détournant son peuple de toute révolution; d'autre part, l'association catholique n'ayant pas de ressources suffisantes pour subvenir aux besoins des pauvres irlandais. Mais les choses changèrent en 1823, lorsque le roi George IV visita l'Irlande. Les Irlandais, pleins d'espoir, reçurent leur souverain avec enthousiasme. George, de retour de son voyage, ne songea pas le moins du monde à soulager le sort des malheureux qu'il avait visités, et fit publier par les journaux qu'il était très-satisfait de ce que les Irlandais, durant son séjour, ne l'avaient pas fatigué de leurs plaintes. O'Connell, voyant qu'il n'y avait rien à espérer de l'initiative de la couronne, fonda la grande association catholique, dont les membres ne payaient qu'un penny par mois, et à laquelle, outre le clergé et la noblesse, tout le peuple prit la part la plus active. Partout, dans les moindres districts, l'Irlande se couvrit de *meetings* dans lesquels s'agitait la grande question à l'ordre du jour. Des orateurs remarquables se consacrèrent, à l'exemple d'O'Connell, le plus remarquable d'entre eux tous, au service de la patrie ; les revenus de l'association furent consacrés à soutenir les procès contre les autorités qui abusaient de leurs pouvoirs et contre toute espèce d'oppresseurs; le crédit, la puissance, l'organisation légale et forte de l'association protégèrent désormais les malheureux Irlandais contre un pouvoir qui, depuis des siècles, les avait indignement opprimés : ce fut un gouvernement opposé au gouvernement. En 1825 un bill du parlement ordonna la dissolution de l'association ; mais O'Connell la rétablit immédiatement sous une forme nouvelle, qui n'était

pas contraire aux lois existantes, lui donna une extension plus considérable que jamais, et parvint ainsi à ce résultat important qu'aux élections de 1826 tous les candidats qu'il proposa furent nommés membres du parlement, et que, deux ans après, ce qui était inouï jusqu'alors, les fermiers catholiques, dont l'existence dépendait entièrement des propriétaires protestants, envoyèrent unanimement O'Connell lui-même au parlement. Alors seulement le gouvernement reconnut l'inévitable nécessité d'émanciper les Catholiques; un acte du parlement, du 13 août 1829, remplaça par un serment politique conciliable avec la foi catholique le serment de suprématie qui avait été exigé jusqu'alors des Catholiques qui se présentaient aux Chambres. Moyennant ce serment les Catholiques furent admis au parlement et à toutes les fonctions de l'État et des communes, à peu d'exceptions près. Nous ne pouvons rappeler ici qu'en deux mots les travaux d'O'Connell comme orateur du parlement, comme fondateur de l'association pour le Rappel, qui valut à son auteur quelques mois d'emprisonnement. O'Connell ne voyait le salut de sa malheureuse patrie que dans le rappel de l'union. Il ne voulait pas le moins du monde la séparation de l'Irlande de la couronne d'Angleterre; mais il voulait que l'Irlande fût indépendante et soumise, fût la sœur et non l'esclave de l'Angleterre. Il combattit, jusqu'au terme de sa vie, dans ce but, arrachant l'une après l'autre à l'Angleterre les concessions qu'il réclamait pour sa patrie, et que, même après l'émancipation, on lui contestait. Catholique fervent, défenseur ardent de la liberté et des droits de son Église contre les usurpations et les priviléges de l'Église protestante, il sut tenir toujours sa vie à la hauteur de ses principes. Ses mœurs étaient irréprochables, son dévouement sans égal, son activité prodigieuse; rien dans l'histoire d'aucun peuple ne ressemble à la vie publique d'O'Connell pendant les trente dernières années de sa carrière. Nul homme non plus ne fut jamais plus calomnié que O'Connell, il est vrai en Angleterre, comme il s'en vantait lui-même. On comprend qu'il devait avoir plus d'un ennemi parmi ceux au sujet desquels il disait habituellement que nul n'est tenu de nourrir les ministres d'une religion étrangère aux dépens de sa propre vie.

O'Connell mourut à Gênes, durant un voyage qu'il voulait faire à Rome, le 15 mai 1847.

Cf. GRANDE-BRETAGNE, IRLANDE; Lacordaire, *Oraison funèbre d'O'Connell*, œuvres complètes, tome dernier, *Mélanges*.

SCHRÖDL.

OCTAVE. On appelle ainsi, dans le langage de l'Église, la célébration de certaines fêtes religieuses qui se continue pendant huit jours, sans toutefois que l'office soit aussi solennel pendant la semaine que le jour même de la fête. Durant l'octave chaque jour est semi-double; le huitième jour seul, qui est nommé spécialement l'*octave*, est double, et offre, en quelque sorte, la répétition de la fête elle-même.

L'usage de continuer pendant plusieurs jours la solennité des grandes fêtes était pratiqué parmi les Juifs. Le *Lévitique* ordonnait notamment de célébrer solennellement la fête des Tabernacles pendant huit jours. C'est des Juifs que cet usage a passé dans l'Église. Cette distinction n'a jamais été attribuée qu'aux plus grandes fêtes de l'année ecclésiastique. Elles se sont augmentées avec le cours du temps, et en voici la série actuelle : Noël, l'Épiphanie, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, la Fête-Dieu, la Dédicace; puis la Conception, la Nativité, la Visitation (en Bohême) et l'Assomption de la sainte

Vierge, la Nativité de S. Jean-Baptiste, la fête des Apôtres S. Pierre et S. Paul, celle de l'Apôtre S. Jean ; la fête des diacres S. Étienne et S. Laurent, de S. Martin, confesseur pontife, de Ste Agnès, vierge et martyre, de Ste Catherine (en Bohême), du saint patron du pays et de la Toussaint.

A côté de ces grandes fêtes, dont les octaves sont marquées dans les *Ordo* de chaque diocèse, on célèbre, dans chaque église, la fête du patron avec octave.

On distingue trois espèces d'octaves: 1° l'octave *très-solennelle,* durant laquelle aucune fête de saint, sauf celle du patron, ne peut être célébrée, aucune messe votive ou pour les morts ne peut être dite : telles sont les octaves de l'Épiphanie, de Pâques et de la Pentecôte; 2° l'octave *moins solennelle*, durant laquelle on peut faire la fête d'un saint, mais non pas dire une messe votive ou pour les défunts, sauf la messe solennelle de *Requiem*, le corps présent : telles sont les octaves de Noël, de la Fête-Dieu ; 3° l'octave *commune,* durant laquelle on peut dire toute espèce de messe de saints, votives ou pour les défunts : telles sont toutes les octaves, sauf celles que nous venons de nommer.

Il n'y a pas d'octave durant le carême ; on les omet s'il se présente une fête avec octave. On ne peut célébrer de fête patronale ni de dédicace pendant l'octave de Pâques et de la Pentecôte, ni le jour de la fête de l'Épiphanie et de l'octave ; on le peut durant l'octave de l'Épiphanie. Durant cette dernière octave on peut encore célébrer, *præsente vel recens humato cadavere,* une messe solennelle pour un défunt, tout comme une messe votive solennelle *pro re gravi vel ob occursum populi* (C. R., 18 jul. 1851). Durant l'octave de Pâques et de la Pentecôte on peut également dire des messes des morts, mais non des messes privées, ni des septième, trentième jour, ou des anniversaires, à dater du lundi (inclus.), de même que des messes votives solennelles, à dater du mercredi (incl.) (1). Durant l'octave de Noël on peut dire des messes patronales, des messes votives solennelles, des messes des morts *præsente cadavere* (D. du 2 septembre 1741). Il en est de même de l'octave de la Fête-Dieu (D. du 15 juillet 1851).

VATER.

OCTAVARIUM. On nomme ainsi le livre liturgique qui renferme les leçons des deuxième et troisième nocturnes, *pro diebus singulis infra octavas sanctorum titularium ecclesiarum et patronorum locorum*, si ces leçons ne sont pas déjà dans le Bréviaire romain. On sait qu'à l'exemple de la synagogue (2) certaines fêtes sont célébrées pendant huit jours, pour les distinguer par une plus grande solennité. Les *Lectiones II et III Nocturni pro diebus infra octavas et pro die octava* de ces fêtes, célébrées dans toute l'Église avec octave, se trouvent dans le Bréviaire romain; celles des octaves des fêtes du patron du pays, du diocèse, de l'église, de certains saints propres à un diocèse, sont réunies dans le *Propre* du diocèse. Or on célèbre aussi avec octave *festum titularis vel principalis patroni ecclesiæ propriæ cum octava.* Si le mystère (*titularis*) ou le saint (*patronus*) auquel une église est dédiée n'a pas, dans le Bréviaire romain ou dans le Propre du diocèse, un office avec octave, les ecclésiastiques de cette église, tenus de réciter l'office, doivent, durant toute cette octave (à moins que n'interviennent des fêtes doubles, semi-doubles fixes ou des féries privilégiées), lire, pour le second et le troisième nocturne, les leçons

(1) D. des 6 juillet 1618, 29 janvier 1752.

(2) *Lév.*, 23, 34-36. III *Rois*, 8, 66. II *Par.*, 29, 17. I *Macch.*, 4, 59.

du jour même. Cette nécessité parut fâcheuse à ceux qui savaient quelles belles leçons des Pères on pouvait mettre à la place de cette lecture uniforme, répétée pendant toute une semaine.

Le cardinal Bellarmin avait commencé à réunir des leçons pour le second et le troisième nocturne en question, mais il ne put achever son travail ; il en insista d'autant plus vivement auprès du consulteur de la congrégation des Rites, le célèbre rubriciste *Barthélemy Gavanti*, prieur du collége des Barnabites de Bologne, pour qu'il entreprît cette œuvre, ce que ce dernier réalisa en effet avec autant de zèle que d'habileté. Il soumit son travail, sous le titre d'Octavarium Romanum, à la congrégation des Rites, qui permit l'impression de ce nouveau livre liturgique, que Bellarmin lui avait spécialement recommandé, et elle en approuva l'usage pour toute l'Église (19 févr. 1622).

Muni de priviléges accordés par un bref du Pape Urbain VIII, du 29 janvier 1623, cet *Octavarium* parut à Anvers en 1628, et, dans une nouvelle édition, à Francfort-sur-le-Mein, 1855.

Après une explication concise et solide de l'origine, de la signification et de l'histoire des octaves, viennent les rubriques générales relatives aux octaves, tirées du Bréviaire romain, puis les leçons des deuxième et troisième nocturnes des octaves non contenues dans le Bréviaire :

1° Pour les fêtes qui ont un office propre, total ou partiel, *octavæ propriæ ;*

2° Pour les fêtes dont il faut prendre l'office dans le Commun, *octavæ communes.*

Le choix des leçons, tirées de S. Ambroise, S. Athanase, S. Augustin, S. Basile, Bède, S. Bernard, S. Cyprien, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Épiphane, S. Fulgence, S. Grégoire le Grand, S. Grégoire de Nazianze et de Nysse, S. Jérôme, S. Hilaire, S. Chrysostome, S. Irénée, S. Léon, S. Maxime, S. Pierre Chrysologue, est parfait et doit être apprécié par tout lecteur attentif et pieux. Malheureusement la plupart des ecclésiastiques connaissent à peine le nom de ce livre, que tous ceux dont les fêtes patronales ne sont pas dans le Bréviaire romain devraient avoir entre les mains.

Voyez l'article précédent, *ad finem.*

Khalhofer.

Octroi (douanes). On appelle ainsi les droits de l'État prélevés sur l'entrée et la sortie des denrées et des marchandises. Nous en parlons ici au point de vue de l'archéologie biblique et de la théologie morale. L'Ancien Testament ne fait mention de ce sujet que d'une manière très-accessoire (1). Il en est plus souvent question dans le Nouveau Testament, parce qu'une partie notable des revenus publics de l'empire romain provenait de cette source et que la Palestine n'était nullement exempte de cette lourde charge. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail du système des impôts, octrois, douanes et péages des Romains; nous en dirons seulement ce qui se rapporte aux matières que nous traitons en général.

La perception des impôts, des octrois, etc., n'était pas confiée à des fonctionnaires de l'État. On affermait les revenus de cette nature, et c'était aux fermiers à faire rentrer le montant de l'impôt. Les fermiers étaient en géral des chevaliers romains, qui affermaient à leur tour, par portions plus petites, à des sous-fermiers, les impositions à percevoir, ou les faisaient toucher par des employés à leurs ga-

(1) Cf. III *Rois*, 10, 15.

ges. Ces gens-là se nommaient, dans le Nouveau Testament, τελῶναι, *publicani*, publicains, et formaient une classe d'hommes généralement odieuse et méprisée (1), qu'on mettait au niveau des païens (2). Le peu de cas qu'on faisait des publicains provenait de ce que la perception des impôts eut, en tous temps, aux yeux du peuple, le caractère d'une exaction qui ne pouvait se réaliser sans plus ou moins de vexations; de ce que les fermiers et leurs employés ne cherchaient qu'à s'enrichir et exigeaient, toutes les fois qu'ils le pouvaient, plus qu'il ne leur était dû (3); enfin, de ce que ceux des Juifs qui se prêtaient à rendre ce genre de service aux Romains niaient par là même, de fait et d'une manière notoire, le principe de la théocratie, puisque non-seulement ils supportaient la domination romaine, mais lui venaient positivement en aide. D'après cela, ceux-là seuls, parmi les Juifs, consentaient à remplir cette charge, qui avaient déjà perdu la foi, ce qui fait comprendre pourquoi ils étaient excommuniés par la synagogue, c'est-à-dire formellement exclus de la communauté d'Israël (4).

Au point de vue de la morale les octrois et les douanes entrent dans la classe des contributions indirectes. On ne peut nier qu'il faille payer ces contributions, et cela en conscience, que le refus ou la fraude à cet égard fonde l'obligation de la restitution (5). Mais l'autorité a aussi l'obligation de ne pas trop élever ou étendre ces impôts. Plus ils sont forts et étendus, plus ils deviennent odieux, plus le peuple est convaincu qu'ils sont injustes, plus il est difficile à l'Église de maintenir dans son for intérieur le commandement de l'Apôtre. L'expérience apprend aussi que rien n'est plus propre à démoraliser une population que la multiplicité démesurée des contributions indirectes. Il ne faut donc pas s'étonner que, tant qu'elle l'a pu, l'Église se soit opposée à cette multiplication, et la bulle *in Cœna Domini* contenait des censures formelles contre les souverains qui exigeaient des contributions, des péages, des gabelles, *pedagia*, *gabellæ*, sans en avoir le droit. On sait que cette bulle n'est plus lue, et par là a cessé l'opposition directe faite par l'Église à la perception des contributions exagérées, trop multipliées, oppressives; mais son effet continue indirectement par l'action des fonctionnaires ecclésiastiques, qui doivent user de tous les moyens que leur fournit la constitution de leur pays pour agir en ce sens sur les gouvernements. Les moralistes qui ont voulu ranger les lois relatives aux impôts parmi les lois purement pénales, et qui nient par conséquent qu'elles soient obligatoires en conscience, se sont évidemment trompés. Le cardinal Gousset, dans sa *Théologie morale*, P. I, nº 999, a donné de très-solides explications sur la manière dont il faut envisager la restitution, en cas de fraude faite dans un pays où existe l'octroi municipal.

ABERLÉ.

OCULI. On désigne par ce mot le troisième dimanche de carême, parce que ce jour-là l'*Introït* de la messe commence par le quinzième verset du psaume 24: *Oculi mei semper ad Dominum, quoniam ipse evellet de laqueo pedes meos.* Les Grecs le nomment le dimanche de l'adoration de la croix, parce qu'autrefois, ce jour-là, on portait processionnellement une particule de la sainte croix de la chapelle du palais impérial de Constantinople à la cathédrale, et qu'on l'exposait sur le

(1) Cf. *Matth.*, 9, 10; 21, 32. *Luc*, 7, 34.
(2) *Matth.*, 18, 17.
(3) *Luc*, 3, 13.
(4) Cf. Lightfoot, *Horæ Hebr.*, p. 396, 2ᵉ éd.
(5) *Rom.*, 13, 7.

maître-autel à l'adoration des fidèles. On le nommait aussi *Dominica scrutinii*, parce qu'on commençait alors l'examen des catéchumènes.

ODERICUS VITALIS. *Voy.* ORDERIC.

ODILE (SAINTE), première abbesse du couvent de Hohenbourg ou du mont Saint-Odile (*Odilienberg*), était la fille d'Éthicon Ier, duc d'Alémanie, qui vécut, dit-on, du temps du roi Childéric II (656-670), et de Bérehsinde, sœur de la mère de S. Léger, évêque d'Autun (1). Odile était aveugle en venant au monde. Quoique son biographe, qui appartient au onzième siècle, abstraction faite de quelques exagérations, paraisse avoir puisé à de bonnes sources, et dise, dès le commencement de sa biographie, qu'Éthicon avait bâti sur le sommet de Hohenbourg une église et les bâtiments nécessaires à quelques serviteurs de Dieu, le Christianisme de ce prince devait être passablement grossier et superficiel, puisqu'il attribua la cécité de sa fille à la colère de Dieu et voulut, de dépit, faire tuer la pauvre enfant. Toutefois Bérehsinde obtint la permission de confier l'éducation de sa fille à une bonne femme qui, après l'avoir nourrie, la porta dans un couvent de Bourgogne nommé Palma. Là elle reçut de l'évêque Erhard, *de partibus Bauvariorum*, le saint Baptême (2), et, au moment où le vénérable évêque, la regardant fixement, procédait à l'onction de ses yeux avec les saintes huiles, elle recouvra la vue. Instruite par les religieuses de Palma, la jeune Odile grandit en grâce et en sagesse devant le Seigneur; mais, la jalousie de quelques nonnes lui ayant causé d'assez grands chagrins, elle écrivit à son frère Adailard en le priant de se souvenir d'elle, pour l'amour de Dieu, et lui envoya sa lettre cachée dans un peloton de soie, *globo coccineo*. Adeilard, touché de compassion et se croyant sûr de l'affection que lui portait son père, malgré sa sévérité naturelle, l'aborda en lui disant: « Père bien-aimé, prêtez une oreille bienveillante à ma prière. — S'il s'agit des affaires de l'État, je ne puis rien te promettre, dit le père : *Si ea, quæ ad regnum pertinent, postulaveris, incongruum est ut tibi adsensus præbeatur.* » Le fils répliqua qu'il n'était pas question d'affaires de ce genre, et qu'il sollicitait seulement le retour de sa sœur, qui végétait à l'étranger, privée de toute consolation de famille : *quæ nunc, in extera gente, omnium suorum destituta parentum consistit solatio.* Cette humble prière ne put attendrir le cœur dur et orgueilleux du père. Éthicon ordonna à son fils de se taire. Celui-ci ne se rebuta pas; il fit, à l'insu d'Éthicon, parvenir à sa sœur une voiture et tout ce qui était nécessaire pour son voyage. Un jour que le père et le fils contemplaient la plaine du haut de Hohenbourg, ils virent arriver une voiture qu'entourait une grande foule et dans laquelle était assise une jeune fille. « Qu'est-ce que cela? dit Éthicon. — C'est votre fille. — Qui donc a été assez fou et assez osé pour la faire venir sans ma permission? — Moi-même, répondit Adailard; la pitié m'a donné cette hardiesse; je ne pouvais supporter l'idée de voir ma sœur isolée, méprisée et persécutée au milieu des étrangers. » A cette réponse Éthicon devint furieux, et frappa son fils d'un si violent coup de bâton que le pauvre jeune homme en mourut peu de temps après. Cette mort attendrit le cœur de cet homme si dur et si cruel. Il conçut un profond repentir de son crime, chercha à l'expier par la pénitence et par de pieux pèlerinages, et, sans rendre son affection à Odile, il la traita plus doucement. Il la remit en-

(1) *Voy.* LÉODEGAR *ou* LÉGER.
(2) *Voy.* ERHARD.

tre les mains de sa nourrice, avec une pension équivalant aux gages d'une servante. Odile, parfaitement satisfaite de ce pauvre traitement, demeura de longues années paisible et heureuse dans cette obscure position. La bonne vieille à qui elle avait été confiée étant morte, Odile l'ensevelit de ses propres mains. Quatre-vingts ans après on découvrit son corps, dont il n'y avait d'intact que le sein qui avait allaité la petite Odile. Mais le temps était venu où cette vierge du Seigneur devait sortir de son obscurité. Elle rencontra un jour son père, qui lui demanda ce qu'elle portait sous son manteau. « C'est, dit-elle, de la farine dont je vais préparer du pain pour les pauvres. » A dater de ce moment l'éloignement qu'Éthicon avait conçu pour sa fille s'évanouit complétement. Il lui donna le château de Hohenbourg, qu'elle transforma en un couvent de religieuses.

Ce monastère, dirigé par Odile, prospéra rapidement. Cent trente religieuses s'y réunirent sous la conduite de la sainte. Parmi elles se trouvaient trois des filles de son frère Adailard; Eugénie, l'une d'elles, lui succéda dans la direction de l'abbaye. Comme le monastère était fréquenté par une foule de pèlerins, et surtout de malades, d'infirmes, d'estropiés, qui avaient bien de la peine à gravir la montagne, la sainte, touchée de compassion, érigea, de concert avec ses religieuses, à l'origine de la vallée, un second monastère, qu'on appela *Niedermunster*, et y joignit un hôpital pour les pèlerins. Elle planta dans le jardin du nouveau couvent trois tilleuls, au nom de la sainte Trinité, et ces arbres, qui prospérèrent, conservèrent pendant des siècles le souvenir gracieux et vivant de la sainte fondatrice. Parmi la foule qui visita dès-lors le pèlerinage, Odile recevait avec prédilection les Irlandaises et les Anglaises, et les jeunes hommes qui se préparaient au service du Seigneur dans le sacerdoce. Tandis qu'Odile se consacrait ainsi aux progrès des autres, elle travaillait de plus en plus sérieusement à sa propre sanctification. Sa vie était austère; elle ne mangeait, sauf les jours de fête, que du pain d'orge et des légumes. Son lit consistait en une peau d'ours et une pierre, qui lui servait d'oreiller. Elle avait grand soin de cacher le bien qu'elle faisait sous les voiles d'une profonde humilité. Elle vénérait particulièrement S. Jean-Baptiste, parce qu'elle avait recouvré la vue au baptême. Elle érigea une petite église en son honneur et se fit bâtir tout auprès une cellule. Se sentant près de mourir, elle rassembla ses religieuses autour d'elle dans l'église de Saint-Jean-Baptiste, leur donna de sages avis, se fit apporter le saint ciboire, *in quo dominicum corpus et sanguis habebatur*, le prit de ses mains, *propriis manibus*, et s'administra elle-même le Saint-Sacrement. Le couvent conserva ce ciboire, en souvenir de la fondatrice, comme le plus précieux de ses trésors. Odile mourut le 13 décembre, probablement en 720. C'est le 13 décembre que l'Église célèbre sa fête. L'Alsace vénère en elle une de ses patrones. On peut voir à l'article HOHENBOURG les progrès que fit le couvent de Sainte-Odile. Ce couvent, les exemples de la famille d'Éthicon et les nombreux monastères qu'elle fonda en Alsace contribuèrent beaucoup à répandre et à consolider le Christianisme dans cette magnifique province.

V. *Mabillonii Acta SS. sæc. III*, p. II, *in appendice*; ses *Annales*; les sources citées à l'article HOHENBOURG; Grandidier, *Essais historiques sur l'Église de Strasbourg*, 1782; Rettberg, *Histoire de l'Église d'Allemagne*, II, 76.

SCHRÖDL.

ODILON, ABBÉ DE CLUNY. *Voyez* CLUNY.

ODOACRE, ROI D'ITALIE. Après la mort d'Attila, les habitants de la Norique eurent à souffrir d'indicibles maux de la part des barbares, Hérules, Scyres, Turcelinges, Rugiens et Allemands, qui ravageaient sans pitié les provinces romaines du Danube. A cette époque S. Séverin (1) fut envoyé de Dieu parmi les barbares, et il y exerça une action si puissante et si merveilleuse que les païens conçurent la plus profonde vénération pour lui et prirent l'habitude de réclamer ses prières. Un jour une troupe d'Allemands, qui se rendait en Italie, vint demander au saint sa bénédiction. Parmi ces Allemands se trouvait un jeune homme, vêtu d'une peau de bête, d'une taille si haute et si élancée qu'il fut obligé de baisser la tête pour entrer dans la cellule de Séverin. Au moment où il prenait congé du saint, celui-ci lui dit ces paroles prophétiques : *Vade ad Italiam, vade, vilissimis nunc pellibus coopertus, sed multis cito plurima largiturus.* Ce jeune homme était Odoacre, de la tribu des Scyres ou des Rugiens. Séverin lui avait prédit son avenir. Odoacre entra en Italie dans la garde impériale, composée principalement d'Hérules, de Rugiens, de Turcelinges, de Scyres, d'Alains et d'autres Germains, et il devint bientôt un des chefs les plus influents de cette garde, dont les exigences, de jour en jour plus exagérées, allèrent jusqu'à réclamer de l'empereur la propriété du tiers de tout le sol de l'Italie. Augustule, ou plutôt son père Oreste, ayant rejeté cette demande, la garde se révolta, et Odoacre, qui leur avait promis de réaliser leur désir, fut mis à leur tête, se proclama roi, sans cependant se revêtir du manteau de pourpre et du diadème, et accepta le titre de patrice de Rome. Ainsi finit l'empire romain d'Occident, en 476. Odoacre se montra digne de la haute position à laquelle l'avait appelé la Providence; se souvenant de la prédiction de S. Séverin, il lui écrivit en termes respectueux et reconnaissants et le supplia de lui demander une grâce. Le saint le pria de rappeler de l'exil un certain Ambroise. Quoique Odoacre fût Arien, il témoignait une profonde vénération aux évêques catholiques, entre autres à S. Épiphane de Ticinum (Pavie) (1), à la demande duquel il exempta les habitants de Pavie d'impôts pendant cinq ans et les affranchit de la tyrannie de Pélage, préfet du prétoire. De nobles Romains, qui portaient un égal intérêt à la prospérité de l'Italie et au progrès de l'Église catholique, formaient son conseil et sa société la plus intime; tels étaient les vénérables Basile et Libère, que Sidoine loue beaucoup dans ses lettres. Guidé par leur expérience et leurs sages avis, il maintint toutes les institutions romaines; réduisit la portion de terres qu'il avait promise aux Allemands à la partie supérieure de la Péninsule, tandis que les sénateurs et les principaux Romains avaient surtout leurs propriétés dans la basse et moyenne Italie; respecta l'Église catholique, et laissa toute liberté au Pape et aux évêques dans l'accomplissement de leurs fonctions. Il ne porta que deux atteintes aux droits de l'Église. Après la mort du Pape Simplicius († 483), Basile, préfet du prétoire d'Odoacre, publia deux ordonnances, dont l'une défendait d'élire le nouveau Pape sans le conseil et le consentement du roi d'Italie, ce que d'ailleurs le Pape Simplicius avait prescrit pour empêcher tout désordre dans les élections pontificales; dont l'autre prescrivait à l'Église d'em-

(1) *Voy.* BAVIÈRE.

(1) *Voy.* ÉPIPHANE.

ployer en œuvres de charité les pierres précieuses, l'or, l'argent, les vêtements et autres objets fungibles dont elle pouvait se passer, et lui interdisait d'aliéner ses biens immeubles (1).

Après avoir fortifié sa domination en Italie, Odoacre se mit en campagne contre les Rugiens, qui s'étaient établis en Autriche, sur la rive gauche du Danube, et avaient fondé le royaume des Rugiens (*Rugiland*). S. Séverin était en rapport d'amitié avec ce peuple, quoiqu'il fût Arien, et avec leurs rois Flacitheus (*alias* Felectheus) et Fava. Tous deux avaient un profond respect et un grand attachement pour le saint, dont ils demandaient les conseils dans toutes leurs affaires et dont ils recevaient volontiers la direction. Cependant Gisa, femme de Fava, Arienne furieuse, persécutait les Catholiques et les Romains, et modifiait souvent les dispositions bienveillantes de son mari.

Peu avant sa mort (482) S. Séverin fit venir devant lui Fava et Gisa, leur donna de salutaires avis, et termina en disant : « Je ne suis qu'un pauvre homme, qui vais rejoindre mon Dieu ; mais, je vous en conjure, gardez-vous de toute mauvaise action et faites le bien. Jusqu'à ce jour votre empire a prospéré sous la garde de Dieu ; à vous maintenant d'aviser pour l'avenir ! » Il donna les mêmes avis à Frédéric, frère de Fava, à qui celui-ci avait donné la ville de Fabianis, lui recommandant de ne pas piller ce qui était destiné aux pauvres et de ne pas opprimer les faibles. Mais, immédiatement après la mort de S. Séverin, Frédéric fit main basse sur le couvent de ce saint à Fabianis et s'empara de ses biens. Le jugement de Dieu dont Séverin l'avait menacé ne tarda pas à se réaliser, car, peu de temps après, Frédéric, fils de Fava, l'attaqua et lui ôta la vie. Dès lors les divisions de la famille royale ne firent que s'accroître, et déterminèrent Odoacre, en 487, à déclarer la guerre aux Rugiens ; il les défit, mit un terme à leur empire, et emmena prisonniers en Italie Fava et sa femme Gisa. Le fils de Fava parvint à s'échapper et retourna dans le Rugiland après le départ d'Odoacre. A peine celui-ci en eut-il reçu avis qu'il envoya son frère, à la tête d'une armée, contre Frédéric. Frédéric se réfugia auprès de Théodoric, roi des Ostrogoths, qui résidait alors à Nova, en Mœsie. Odoacre avait chargé son frère, à son retour en Italie, d'emmener avec lui tous les Romains de la Norique. Leur départ eut lieu (mais il ne fut pas tout à fait général), et c'est ainsi que se réalisa la prophétie que Séverin avait faite dans les derniers moments de sa vie, en disant aux Romains de la Norique que Dieu leur accorderait la facilité de se rendre d'une manière sûre en Italie. Séverin avait associé à cette prophétie le vœu qu'à leur départ ils emportassent ses ossements. *Hæc quippe loca, nunc frequentata cultoribus, in tam vastissimam solitudinem redigentur ut hostes, æstimantes auri se copiam reperturos, etiam mortuorum sepulturas effodiant* (1).

Se souvenant de ce désir de leur maître, les disciples de S. Séverin prirent son corps, le trouvèrent intact et exhalant des parfums, et le portèrent jusqu'en Italie, où ils le déposèrent dans le château de Lucullus, près de Naples, dernier asile d'Augustule.

Odoacre régnait depuis treize ans lorsqu'en 490 se réalisa une autre prophétie de S. Séverin, qui concernait Odoacre lui-même. On exaltait un jour le mérite de ce prince en présence de Séverin ; le saint remarqua qu'il ne régnerait tranquillement que treize à quatorze ans, *integer inter tredecim vel*

(1) Voir *Conc. Labbe*, ed. Colet, t. V, p. 471-477, 511, 534.

(1) Voir *Vita S. Severini.*

quatuordecim annos, videlicet integros, regnabit. En effet Théodoric, encouragé par l'empereur Zénon, excité par Frederic, frère de Fava, qui s'était réfugié auprès de lui, marcha contre l'Italie, en 489, avec la résolution d'y conquérir une nouvelle patrie pour son peuple. Après une courageuse résistance Odoacre fut vaillamment vaincu et obligé de se retirer à Ravenne, où il se défendit encore pendant trois ans. Enfin il fit offrir de rendre la ville, par l'intermédiaire de Jean, évêque de Ravenne, si Théodoric voulait lui accorder la vie et la liberté. Théodoric promit ce qu'on lui demandait, mais il manqua à sa parole et tua de sa propre main Odoacre dans un banquet, le 5 mars 493.

On ne peut méconnaître la destination providentielle d'Odoacre. Il devait ensevelir avec honneur l'empire d'Occident, protéger l'Italie contre la fureur des Allemands, sauver d'une destruction totale les bons éléments de l'empire, les transmettre à l'avenir, garantir enfin à l'Église catholique et au Saint-Siége la liberté, qui allait sauver la civilisation et créer un monde nouveau.

Après la mort d'Odoacre, Théodoric, roi des Ostrogoths, régna dans le même esprit qu'Odoacre, mais avec plus de vigueur, et c'est ainsi que l'Église, tandis qu'autour d'elle tout tombait en ruines, plana, comme l'arche du salut, au-dessus du naufrage universel, se maintint au milieu des ténèbres générales, et eut le temps de se fortifier assez pour qu'aucune puissance de la terre ne fût plus en état d'entraver sa course victorieuse.

Conf. *Vie de S. Séverin*, chez les Bollandistes, 8 janvier; Manso, *Histoire des Ostrogoths;* Gibbon, *Histoire de la décadence de l'empire romain;* Ersch et Gruber, *Encyclopédie*, I, 105.

SCHRÖDL.

ODOLLAM. Vieille ville au sud de la Palestine, qui paraît déjà dans l'histoire des patriarches (1). Elle était, au temps de la conquête du pays par Josué, la résidence d'un roi de Canaan (2). Elle était située dans une vallée et fut assignée par Josué à la tribu de Juda (3). Après la séparation des royaumes de Juda et d'Israël elle fut fortifiée par Roboam (4). Elle existait encore au temps de la captivité de Babylone (5). David se réfugia dans une des cavernes qui étaient dans les environs d'Odollam lorsqu'il fuyait devant Saül (6). Judas Machabée y réunit une fois son armée et y célébra avec elle le sabbat (7).

ODON, ABBÉ DE CLUNY. *Voyez* CLUNY.

ŒCOLAMPADE (JEAN), dont le véritable nom est *Hausschein*, réformateur de Bâle, fut par rapport à Zwingle ce que Mélanchthon fut vis-à-vis de Luther. Il naquit en 1482 à Weinsberg, et ne survécut que de quelques semaines au réformateur de Zurich, avec lequel il fut en relations suivies durant toute sa vie. Il fit ses premières études de philologie et d'humanités à Heilbronn et à Heidelberg. A l'âge de quatorze ans il faisait des vers; plus tard il composa des poëmes et des tragédies. Après avoir suivi pendant quelque temps les cours de droit à Bologne, il y fréquenta les cours de théologie et devint précepteur dans la maison de l'électeur palatin Philippe. Il s'occupait presque exclusivement de la lecture des auteurs mystiques, dédaignant la science de l'époque, la théologie scolastique. Son esprit était léger, son caractère impressionnable; il se laissait facilement entraîner par le sen-

(1) *Genes.*, 38, 1; 12, 20.
(2) *Jos.*, 12, 15.
(3) *Ib.*, 15, 34.
(4) II *Par.*, 11, 7.
(5) *Néh.*, 11, 30.
(6) I *Rois*, 22, 1 sq.
(7) II *Mach.*, 12, 38.

timent. Comme théologien il manqua toujours d'une base solide et positive, et, lorsque les circonstances devinrent difficiles, toute conviction profonde lui fit défaut. Il était au service de tous ceux qui savaient agir sur lui, sans qu'il se doutât d'être mené. Il avait obtenu un bénéfice fondé par ses parents à Weinsberg. Il l'abandonna pendant quelque temps, afin de visiter Tubingue, Stuttgart et Heidelberg, où il se perfectionna dans l'étude des langues grecque et latine. En 1515 l'évêque de Bâle, Christophe d'Utenheim, le nomma curé de la cathédrale de cette ville, à la recommandation de Capito, dont il avait fait connaissance à Heidelberg et qui le promut au grade de docteur en théologie. A cette époque OEcolampade publia quelques sermons et composa quelques dissertations sur la Pâque, une grammaire grecque, et traduisit quelques opuscules des Pères grecs, dans lesquels il était encore parfaitement fidèle à la foi catholique. Sa vie et ses écrits témoignaient d'une piété sincère, que le dernier de ses biographes, Herzog, appelle un bigotisme monacal. On en voit les preuves dans le discours qu'il prononça sur les sept paroles du Christ attaché à la croix, dans le culte qu'il rendait à la très-sainte Vierge, dont il fit l'objet d'une de ses tragédies, et dans la foi qu'il avait au saint Sacrement de l'autel, qu'il appelait une nourriture céleste, le mystère du corps et du sang de Jésus-Christ. Il estimait alors trois et quatre fois heureux ceux qui, par amour de la perfection, renonçaient au mariage. Cependant il ne se plut pas longtemps à Bâle. Poussé par une secrète inquiétude, il revint à son lieu natal. Puis il quitta de nouveau le foyer paternel et accepta la charge de prédicateur de la cathédrale d'Augsbourg, en 1518. Là il apprit à connaître personnellement Luther, dont la doctrine exerça de l'influence sur ses sentiments théologiques, par cela seul qu'elle était nouvelle. Une expression d'Eck, qui avait dit qu'à Augsbourg, sauf quelques chanoines ignorants, personne ne partageait les sentiments de Luther, blessa la vanité du prédicateur de la cathédrale; il se mit à écrire contre Eck et entra en correspondance avec Luther et Mélanchthon. Les novateurs s'applaudirent de cette conquête; leur satisfaction était prématurée. Mélanchthon, dans sa joie, lui fit part des résultats de la dispute de Leipzig; mais, au lieu de décider par là, comme il l'espérait, OEcolampade à marcher en avant, celui-ci entra, le 23 avril 1520, dans le couvent d'Altmunster, situé non loin d'Augsbourg et appartenant à l'ordre de Sainte-Brigitte (1). OEcolampade n'était pas mûr encore pour la cause des réformateurs; il vit probablement, d'après le rapport de Mélanchthon, qu'il s'agissait d'une lutte contre les principes mêmes du Christianisme et de l'Église. La vanité le stimulait, mais il reculait à la vue de l'abîme qu'il fallait franchir. La voix de la conscience non-seulement le rendait hésitant, mais le remplissait d'angoisse, et c'est ce qui détermina la subite résolution qu'il prit de renoncer au monde et de se consacrer entièrement au service de Dieu dans un ordre monastique. Ce qui, en même temps, avait pu exercer de l'influence sur lui, c'est qu'à ce moment il avait traduit, pour la fille de Peutinger, le discours que Grégoire de Nazianze adressait à une jeune fille pour l'encourager à prendre le voile. Son cœur impressionnable fut saisi d'enthousiasme pour la vie religieuse, et il pensa que les murs d'un couvent seraient un rempart qui l'abriterait contre les faiblesses d'un cœur plein d'amour-propre.

(1) *Voy.* BRIGITTE (ordre de Ste).

Plus tard, sans doute, il chercha à interpréter différemment cette grave démarche. Toutefois il avoua à Pirkheimer « qu'il ne recherchait alors rien de terrestre, car, selon le monde, il aurait pu être autre chose qu'un simple moine. » Œcolampade devint donc novice sans avoir consulté aucun de ses amis. Sauf Érasme, tous ceux qu'il avait trompés se moquèrent de lui. Leurs moqueries n'ayant pas troublé l'heureux moine dans le repos qu'il avait conquis, ils s'adressèrent adroitement à son côté faible, à sa vanité ; ils le prièrent de leur faire connaître son jugement sur Luther, qui venait d'être condamné par le Pape, ajoutant que ce jugement avait un poids immense à leurs yeux.

Ce fut une tentation trop forte pour Œcolampade ; il ne voulut pas passer pour un théologien sans intelligence et sans largeur d'esprit aux yeux des hommes de progrès. Son jugement sur Luther fut favorable, et les perfides novateurs le tinrent ainsi par ses propres paroles. Capito (1) fit imprimer l'avis d'Œcolampade et le répandit de tous côtés. L'amour-propre défendit à l'auteur de rétracter publiquement ce qu'il n'avait écrit que dans l'intimité et lui fit craindre de passer pour une tête faible et un cœur pusillanime. Il persista à soutenir les sentiments de ses amis, et montra dès lors, tout en prolongeant son séjour au couvent, quelle serait la voie dans laquelle il finirait par marcher définitivement.

On voit, d'après les sermons et les dissertations qu'Œcolampade publia à cette époque, que dès lors son amour pour la Ste Vierge se refroidit, que son dévouement pour le Sacrement de l'autel et son respect pour la Pénitence s'affaiblirent de jour en jour. La Ste Vierge ne fut plus pour lui qu'une sœur que le fidèle implore, tout comme il se recommande aux prières des âmes pieuses qui ont vécu sur la terre. Quant à décider si dans le Sacrement de l'autel il y a un véritable changement, c'est une question qu'il laisse à vider aux oisifs. S'il parle encore de confession, c'est d'une confession fraternelle, qu'on peut faire au premier venu à défaut d'un prêtre. Il rejette l'examen de conscience et l'accusation spéciale, probablement parce qu'alors déjà il lui paraissait difficile de s'examiner lui-même et d'avouer ses fautes. Il nomme la confession la torture de la conscience. Dans un traité fort court, écrit peu avant sa sortie du couvent, il veut qu'on s'accuse, d'une manière générale, de la manière suivante : « J'ai commis plus de péchés qu'il n'y a de cheveux sur ma tête, de flots sur la mer écumeuse, de sable sur le rivage, et la plupart de ces péchés mêmes, je les ignore..... Quand je me considère dans mon intérieur, je tremble de me voir impur et souillé comme je le suis. Mon plus grand malheur, mon péché le plus grave, c'est de m'être séparé du Seigneur... La raison est contraire à l'obéissance de la foi... J'édifie le trône de mon amour-propre. Je bâtis en moi une vraie tour de Babel. » Il avoue qu'il a perdu tout goût pour la vie religieuse et qu'il ne trouve plus de consolation dans les cérémonies sacrées, plus de repos dans la réception des sacrements. Il cherche la cause de ce changement, non en lui-même, mais dans les statuts « abominables et impies de l'ordre qu'il a embrassé et qui a été approuvé par Rome. » Or le novice était d'âge, en entrant au couvent, à reconnaître la nature des obligations qu'il allait contracter et à les accepter ou à les refuser librement.

Œcolampade ne pouvait garder plus longtemps le costume religieux ; il s'était, dans la dissertation en question, publiquement prononcé, non-seulement contre les statuts de son couvent, mais

(1) *Voy.* CAPITO.

en faveur de la lumière qui se levait à Wittenberg. « Tu as, écrit-il à un ami, quelques livres sur la confession de notre théologien Luther, dans lesquels l'érudition chrétienne la plus pure est unie au zèle le plus fervent, qui sont publiés en latin et en allemand, et qui doivent venir efficacement en aide à ta conscience timorée. »

Cependant OEcolampade ne cherchait pas encore la voie large et facile. Il voulait, pour satisfaire ses amis blessés de sa retraite, revenir à eux comme un homme persécuté, comme un martyr. Il prétexta, par conséquent, des dangers où il n'y en avait pas ; car les moines ses confrères ne lui disaient pas de se retirer, n'employaient aucune violence à son égard, quoiqu'ils désirassent de tout cœur le voir partir. Muni d'argent par les supérieurs mêmes de l'ordre, il quitta le couvent vers le printemps de 1522. Ainsi se termina la première moitié de la vie de cet homme, qui étouffa désormais les cris de sa conscience dans le tumulte d'une activité infatigable et violente, au service *du droit et de la vérité.* Il résida successivement à Heidelberg, au château d'Ébernbourg, en qualité de chapelain. Là, en présence de François de Sickingen, il lisait la messe en langue allemande et prêchait tous les jours. Vers l'automne de la même année il quitta le chevalier franconien, dont la maison n'était pas des plus édifiantes, et se rendit, par Weinsberg, à Bâle. Il s'y lia intimement avec Zwingle, qui lui fit connaître ses plans et lui demanda aide et conseil. Au bout de quelque temps le curé de Saint-Martin, étant tombé malade, l'admit comme vicaire ; bientôt après le conseil le nomma lecteur d'Écriture sainte, et deux ans plus tard curé de Saint-Martin, parce qu'OEcolampade menaçait de quitter Bâle, sous prétexte qu'on attaquait de tous côtés le pur Évangile. Il mit à son acceptation la condition qu'il pourrait annoncer librement la parole de Dieu, qu'il pourrait ordonner et défendre, destituer et instituer ce qu'il jugerait devoir être ordonné, défendu, destitué, institué. Enfin le conseil, voulant reconnaître ses services, au bout de quelques années, l'ancienne religion ayant été abolie dans la ville, le nomma curé de la cathédrale. Durant la période qui s'était écoulée entre son vicariat et son enseignement biblique, OEcolampade avait fait mystère de ses opinions, attendant prudemment qu'il possédât une position solide avant de se prononcer. Pour obtenir le poste qu'il convoitait il s'attacha aux hommes du progrès les plus influents. En général, et en comparaison de Luther, il se conduisait avec une circonspection et une astuce extrêmes ; il allait doucement, poussait les autres devant lui et leur faisait accomplir ce qu'il désirait et avait préparé ; il attendait toujours le moment favorable ; tant qu'il n'était pas arrivé, il intriguait en silence, flattait le conseil, lui dédiait son Interprétation d'Isaïe, et, une fois maître des esprits par sa souplesse et sa condescendance, il finissait par les pousser comme il l'entendait et où il voulait. Pour ne pas effrayer ceux qui hésitaient, il disait encore la messe à Saint-Martin en 1525, quoiqu'il eût déjà défendu alors, dans un écrit imprimé, l'opinion de Zwingle sur le Sacrement de l'autel. Peu à peu il devint, grâce à sa tactique savante, l'âme des mouvements et la tête du parti de la réforme dans Bâle. Son plan de bataille était de mettre les autorités civiles en conflit avec les autorités ecclésiastiques, les unes et les autres avec le sénat, et d'ébranler par là l'autorité de ce conseil. Comme les autres réformateurs, il rejetait la raison humaine et la philosophie, seul moyen qu'ils eussent de couvrir les inconséquences et les contradictions d'une théologie illogique. Du moment où on

reconnaissait l'autorité de la raison, les contradictions étaient insolubles, les absurdités patentes. Dans une discussion publique, soutenue en 1524, il se prononça pour la justification par la foi seule. L'évêque et l'université défendirent alors de l'aller entendre; mais ce fut en vain, car le conseil maintint le professeur et s'opposa aux ordonnances des autorités rivales. Aussi inconséquent que ses confrères les réformateurs, dans sa discussion avec les anabaptistes il en appela à la tradition, qu'il rejeta d'un autre côté sans pudeur dans sa lutte contre les Catholiques. Contre les premiers il en appela à Origène, à S. Cyprien, à S. Augustin, suivant lequel la foi d'autrui profite à l'enfant à qui, grâce au sacrement, le péché originel n'est pas imputé. Excité probablement par l'exemple de Luther, cet homme, qui s'était montré si enthousiaste de la virginité, s'occupait déjà, en 1527, d'obtenir la main d'une sœur chrétienne, et l'année suivante il se maria avec une veuve, nommée Willebrandis Rosenblatt; elle lui donna trois enfants, et devint, après sa mort, successivement la femme de Capito et de Bucer. Avant son mariage, en mai 1526, OEcolampade avait assisté à la stérile conférence religieuse de Bade, et y avait secondé Zwingle dans les attaques qu'il dirigea contre l'Eucharistie, la messe, le culte des saints et le purgatoire. OEcolampade, après quelque hésitation, s'était prononcé également en faveur du divorce d'Henri VIII. Sa défection était complète.

Dès 1527 on avait aboli dans les églises des prédicants de Bâle la messe et le culte catholique; on avait introduit le chant allemand des psaumes, dans lesquels OEcolampade intercalait des injures contre l'Église catholique. On avait antérieurement mis de côté les processions, les bénédictions de toute nature. Le réformateur avait rédigé une nouvelle liturgie pour sa nouvelle Église. On ferma les couvents, on confisqua leurs biens, on diminua les revenus de l'évêque et des professeurs qui déplaisaient, parce qu'ils se montraient ennemis des lumières; on installa dans les chaires de l'université des hommes nouveaux, malgré les protestations du sénat. Les prédicants avaient les mains libres; ils faisaient ce qu'ils voulaient, déclamaient contre l'Antechrist, les hideuses cavernes monacales, la prêtraille ignorante, dont les sacrifices étaient un scandale.

Il ne restait plus qu'à défendre aux Catholiques de pratiquer leur culte et à les obliger à choisir entre la nouvelle lumière et la perte de leurs droits de bourgeoisie. Dans le fait OEcolampade ne cessait pas de réclamer auprès du conseil la domination exclusive de l'*Évangile* et l'abolition de la messe papiste. Quiconque ne fréquente pas la Cène mérite, disait-il, d'être banni. Mais il fallut en venir à d'autres mesures avant de pouvoir réaliser ce vœu suprême. Ce vicaire autrefois si prudent et si réservé, désormais sans mesure, sans retenue, traînait dans la boue, devant le conseil, l'Église, ses cérémonies et ses usages, le Pape, les évêques et les prêtres, les moines et les couvents, et en appelait au concours de l'autorité civile pour établir le règne de l'Évangile. Il excita si bien les iconoclastes de Bâle que, le vendredi saint et le lundi de Pâques 1528, ils détruisirent partout les images; il obtint la liberté de ceux que ces désordres avaient fait jeter en prison; il organisa la grande démonstration de deux mille bourgeois qui chassa violemment les conseillers catholiques et les fit remplacer par ses partisans, dans les élections des 7, 8 et 9 février 1529. Ce fut à sa demande qu'en juin 1530, enfin, on arrêta que tous ceux qui s'opposeraient à la réforme ou manqueraient à la Cène ré-

formée seraient destitués de leurs charges, tant en ville qu'à la campagne. Partout, dans ses discours, dans ses écrits, par ses démarches, il soulevait les esprits contre les Catholiques, il ameutait le peuple contre l'Église. Plus hardi qu'autrefois, il restait fidèle néanmoins à son système de ruse et de mensonge. Tantôt il prétendait que le Pape avait toléré telle ou telle innovation, que les Catholiques avaient formé une alliance avec l'étranger; tantôt il insistait pour qu'on flattât la populace, qu'on admît le prolétaire au rang de la bourgeoisie et qu'on fortifiât ainsi le parti des novateurs. Lorsqu'on eut brûlé sur la place de la cathédrale les statues de bois, les confessionaux sculptés, les autels aux mille figures, tous les chefs-d'œuvre dont l'art catholique avait enrichi les églises, OEcolampade rendit joyeusement compte de ces actes de vandalisme en ces termes à Capito : « Par ma foi! c'était un désolant spectacle pour la superstition : les malheureux idolâtres auraient volontiers versé des larmes de sang. On s'est rué si cruellement sur les idoles que la messe en est morte de douleur. Mes adversaires me désignent comme l'auteur de ces méfaits! » Comment ne pas déplorer ce mélange de fureur et d'hypocrisie, ces violences d'iconoclaste et ces prétentions à la pure parole de Dieu, ces petitesses et ces contradictions! Cet OEcolampade, autrefois si délicat et si tendre, se vante d'une œuvre de vandale et ne peut dissimuler sa joie. Cependant l'impatience despotique du réformateur ne s'arrêta pas en si beau chemin. En six années il parvint à purifier Bâle et à forcer le conseil de la ville à abolir le culte catholique; mais il en résulta que, contre son gré, son Église tomba complétement aux mains du conseil municipal. Les conseillers considérèrent les affaires ecclésiastiques comme étant du ressort de l'administration civile. OEcolampade eut beau protester contre cette usurpation et prétendre qu'à l'Église seule il appartenait de prononcer l'anathème contre les coupables, disant : « C'est l'Église, et non l'État, qui a le pouvoir de lier et de délier; c'est devant l'Église que, conformément à l'Écriture, doivent paraître les pécheurs, et, s'ils n'écoutent pas l'Église, c'est à elle à les exclure. » Le conseil ne voulut pas céder aux prédicants le pouvoir qu'il avait entre les mains, et dont OEcolompade ne reconnaissait la légitimité qu'en dernière instance.

En 1530 OEcolampade se plaignit, dans une lettre à Zwingle, du peu d'efficacité de ses efforts et de ses discours. Il ne voyait pas qu'il recueillait les fruits amers de sa propre doctrine. Dans sa passion il n'avait sans doute pas pressenti que ce n'est pas en vain qu'on s'emporte contre les Papes, les conciles, les supérieurs ecclésiastiques, et qu'on renverse à plaisir l'ordre établi, la loi reconnue, l'autorité légitime. Du reste on peut juger de la liberté de l'Église nouvelle d'après les catégories établies par OEcolampade dans une prière destinée à être récitée publiquement à l'ouverture de la session des seigneurs, et qui comprenaient tous ceux que l'Église devait excommunier, dès qu'elle serait maîtresse dans l'État; l'anathème devait frapper tous ceux qui faisaient dire des messes basses dans leurs maisons, ceux qui pêcheraient ou tireraient des oiseaux le dimanche avant le sermon du matin ou qui s'occuperaient d'affaires inutiles; ceux qui ne recevraient pas les sacrements dans la paroisse, qui ne se feraient pas instruire dans les choses religieuses; ceux qui auraient contracté des pactes avec le diable, qui se serviraient de faux poids et de fausses mesures; les aubergistes qui auraient la coutume de surfaire leurs pratiques; ceux qui écri-

raient, imprimeraient ou vendraient des pamphlets. Telle était la liberté de la nouvelle Église!

Mais, après avoir renversé l'antique édifice, au moment où il fallait en élever un nouveau sur ses ruines, on sait que la guerre éclata au milieu des architectes eux-mêmes. Le dogme de l'Eucharistie suscita la lutte la plus vive. OEcolampade partageait l'opinion de Zwingle. En 1524 Luther lui écrivait encore : « Avant tout, mon cher OEcolampade, je te prie de ne pas attribuer mon silence à l'ingratitude ou à la paresse, etc., etc. » Mais ces relations amicales se transformèrent rapidement. OEcolampade écrivit l'année suivante, en faveur de la doctrine de Zwingle : *de Genuina verborum Domini : Hoc est corpus meum, juxta vetustissimos auctores, expositione liber*. Dans ce livre, contrairement à Zwingle, il laissait encore au verbe *est* son sens véritable, mais il interprétait figurément *corpus*. C'est, dit-il, une figure du corps, de sorte que son exégèse, à cet égard, était au fond d'accord avec celle de Zwingle.

Un passage important de ce livre est celui où il dit : « Les fidèles doivent se servir des symboles extérieurs beaucoup plus pour leur prochain que pour eux-mêmes. Les sacrements ont été institués pour que la communauté ait son signe de ralliement, l'amour du prochain, un moyen de s'alimenter, afin que, nous sentant frères et membres en Jésus-Christ, nous manifestions notre foi par les services mutuels que nous nous rendons et les témoignages extérieurs que nous en donnons. » En d'autres termes cela veut dire que les fidèles, qui, à proprement parler, n'ont pas besoin d'entretenir leur foi par des moyens extérieurs, doivent s'encourager les uns les autres par leur participation à la Cène. OEcolampade mit cette doctrine à la portée des enfants dans un catéchisme dont il était l'auteur. — « D. Que pensez-vous du sacrement de la Cène du Seigneur? — R. C'est une action de grâces que les fidèles rendent en commun, et par laquelle ils reconnaissent hautement les mérites de la mort et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ et attestent la charité qui les unit. — D. Quand voulez-vous recevoir le sacrement? — R. Comme ce n'est pas en vue de son âge qu'on se pourvoit de courage chrétien, je me tiens tranquille; dès que je pourrai espérer être utile à d'autres chrétiens par mon exemple, je serai prêt à rendre témoignage de ma foi. »

En 1526 OEcolampade publia un écrit sur les cérémonies du Baptême et de la Cène, sous ce titre : *Forme et mode suivant lesquels certains prédicateurs de Bâle administrent le Baptême des enfants, la Cène du Seigneur, et visitent les malades*, avec cette épigraphe : *La vérité demeure éternellement.* Enfin il publia une explication de l'Épître aux Romains dans laquelle le verset 12 du chapitre 5 lui paraît une preuve du péché originel. Le conseil de Bâle fut scandalisé de l'explication qu'OEcolampade avait donnée des paroles de l'institution de l'Eucharistie et nomma une commission pour le juger; mais on n'osa pas aller plus loin que d'interdire l'impression du livre, interdiction qui fut levée dès l'année suivante. Quoique OEcolampade, pour répondre à l'injure qu'on voulait lui faire en l'appelant, lui et son ami Zwingle, *sacramentaires*, nommât Luther et les siens *carnivores sacrés*, il eut toujours soin de les ménager et ne cessa pas de conseiller à Zwingle la réserve et la douceur à l'égard du sophiste Luther. Au moment où la conférence religieuse de Marbourg (1) se terminait, en 1529, OEcolampade, qui y avait as-

(1) *Voy.* MARBOURG.

sisté, declara, de concert avec son ami Zwingle, qu'ils étaient prêts à proclamer la présence véritable, mais spirituelle, du corps du Christ dans le sacrement, et tous deux prièrent avec larmes Luther, qui était hors de lui, de les reconnaître comme ses frères en Christ. Luther repoussa la main qu'ils lui tendaient et leur dit : « Vous avez un autre esprit. » Ce ne fut que lorsqu'il vit que Luther ne cessait pas de l'outrager et de le damner qu'Œcolampade finit par mettre toute réserve de côté. C'est ce qu'il fit principalement dans une réponse qu'il donna à la préface de la *Syngramma* de Souabe (1). Il y dit qu'il espère que Luther reviendra à de meilleurs sentiments, sachant bien que le Saint-Esprit n'est pas attaché à Jérusalem, à Rome, à Wittenberg, à Bâle, à telle ou telle personne; que tout le monde peut parler dans la communauté chrétienne, et qu'il n'appartient à personne d'agir en tyran à l'égard de ses frères. Il se plaint des actes de violence des Luthériens, de l'interdiction jetée sur les livres de son parti et de la précipitation avec laquelle on se condamne et se damne les uns les autres. « Pourquoi, Luther, conclut-il, as-tu laissé l'incendie prendre le dessus ? Pourquoi seul as-tu précipité tant de gens dans le désespoir par tes injures, tes dédains, tes menaces, et assistes-tu en souriant à ce triste spectacle ? Je suis bien tenté de croire ce qui se dit, que tu as voulu nous laisser nous épuiser les uns contre les autres pour nous renverser tous ensuite d'un seul et même coup? »

Œcolampade recueillit les fruits sanglants de la moisson qu'il avait aidé à semer; il fut témoin de la bataille de Kappel, où périt les armes à la main son ami Zwingle. Il ne tarda pas à le suivre ; un abcès gangréneux l'enleva le 24 novembre 1531.

(1) *Voy.* BRENZ.

Œcolampade avait des qualités rares; mais elles lui inspirèrent une telle vanité que, pour briller, il se mit à la tête des agitateurs de son époque, et que, aveuglé par l'espérance de la gloire à laquelle il aspirait, il finit par ne plus pouvoir discerner le vrai du faux. Il s'imaginait penser et agir par lui-même quand il n'était que l'instrument de ceux qui flattaient son amour-propre. Ils l'attirèrent dans un tourbillon qui lui fit perdre pied, et il ne trouva moyen de s'étourdir sur les terribles angoisses qui déchiraient son âme qu'en se précipitant dans une activité extérieure presque furieuse, qui remplit Bâle de trouble, de désordre et de ruines. Il avait reçu de Dieu une nature délicate, pure et virginale, le sentiment de la poésie, un cœur ouvert et sensible au bien. Il avait une mémoire heureuse, une imagination riche, une intelligence prompte, une parole facile. Il manquait de lucidité, de pénétration et de profondeur; en aspirant au mieux dans l'avenir il ne savait pas conserver le bien acquis et le vrai constaté. Ses qualités comme ses défauts le mirent en relief, répandirent son nom et le firent entrer en relation avec tous les savants de son temps, jeunes et vieux, avec les humanistes et les théologiens, avec Reuchlin, Capito, Hédio, Zasius, Mélanchthon, Brenz, Pirkheimer, Érasme.

Cf. Jacques Herzog, *Vie de Jean Œcolampade, réformateur de l'Église de Bâle*, Bâle, 1843; Salomon Hess, *Histoire de la vie du docteur J. Œcolampade, réformateur de l'Église de Bâle*, Zurich, 1793; Riffel, *Histoire ecclésiastique des temps modernes*, t. III. p. 300-405; Schröckh, *Histoire de l'Église depuis la réforme*, P. 1, p. 360; P. 2, pag. 126, 142, 145, 168; P. 5, p. 115; *Feuilles historiques et politiques*, ann. 1844, 1er et 2e vol.

STEMMER.

ŒCUMÉNIQUE (CONCILE). *Voyez* CONCILE.

ŒCUMÉNIQUE (ÉVÊQUE). *Voyez* JEAN NESTEUTÈS.

ŒIL CANONIQUE. On désigne par là l'œil gauche du prêtre, parce que celui-ci en a surtout besoin pour lire le canon de la messe, lecture durant laquelle le missel se trouve à sa gauche. La perte de l'œil gauche peut, suivant les circonstances, créer une irrégularité.

Voyez IRRÉGULARITÉ.

ŒTTING (ALTEN-), célèbre pèlerinage en Bavière. Notre-Dame-d'Einsiedeln, en Suisse (1), Notre-Dame de Taferl, dans la haute Autriche, Maria-Zell, en Styrie, et Alten-OEtting, en Bavière, sont les pèlerinages les plus célèbres de l'Allemagne. On a dit avec raison de ce dernier sanctuaire que c'est la Notre-Dame-de-Lorette germanique. « Rien de plus touchant, écrit Laurent de Westenrieder, qu'un pèlerinage qui, comme Alten-OEtting, est, depuis des siècles, le refuge, la consolation, la joie d'une multitude de fidèles. On y voit affluer de paisibles pèlerins de toutes les contrées de la terre, dans tous les costumes, les uns priant à haute voix, les autres chantant en chœur, tous attendris, confiants, joyeux, se hâtant de rendre visite à la Mère miséricordieuse et propice qui règne en ces lieux (l'image de Notre-Dame s'appelle *Mater propitia*). Dès qu'ils approchent du porche de l'Église ils gardent un silence profond; ils se sentent saisis d'une sainte terreur en pénétrant dans la pénombre de la vénérable chapelle. Là, parvenus au but de leurs vœux, ils lèvent leurs regards et saluent affectueusement la Mère de clémence et de douceur, lui disent, les larmes aux yeux, leurs souffrances, leurs chagrins, leurs espérances, en l'invoquant du fond de leur âme attendrie. D'autres s'arrêtent à l'entrée de la chapelle, se jettent à genoux, invoquent la Mère de Dieu, entonnent ses louanges ; puis, tout pénétrés de l'esprit des cantiques qu'ils ont chantés, des oraisons qu'ils ont faites à haute voix, et plus encore du sentiment de leurs fautes, ils s'approchent, contrits et humiliés, du confessionnal, avouent leurs péchés, et rentrent plus rassurés dans le vénérable sanctuaire, témoin de tant de merveilles de la grâce. Au moment du départ ils reviennent dans la chapelle pour en prendre congé. Que d'émotions! que de prières pour leurs parents absents, pour leurs frères, leurs sœurs, leurs enfants! Que de nuits passées devant la chapelle, à genoux sur le gazon! Que ces cantiques sont touchants! Quelle âme peut résister à la douce et profonde rêverie qu'inspirent à la fois ces pieuses mélodies, la sainteté du lieu, la majesté de la nuit, le scintillement des étoiles, toutes les harmonies de la nature, toutes les voix de la terre et du ciel ! »

L'objet de cette grande et traditionnelle dévotion est une antique image de la Ste Vierge, en bois, haute d'environ 80 centimètres, placée dans une vieille et sombre chapelle de $6^{m},50$ de diamètre, avec une hauteur proportionnée, entourée de sept niches voûtées et précédée d'une nef. Les pèlerins attendent dans un portique couvert qui circule autour de la nef, et qui est rempli d'*ex-voto*, de croix, de béquilles, etc., etc. L'intérieur de la chapelle, noirci par le temps, est éclairé par la lueur de quelques lampes ; l'autel, don de l'électeur Maximilien Ier, est en argent ; sur cet autel s'élève l'image en bois de la Ste Vierge, brunie par les siècles, toute brillante d'ornements de prix. La sainte image est surmontée d'une gloire en argent, qui représente la sainte

(1) *Voy.* EINSIEDELN.

Trinité et qui fut achevé en 1518. Outre les riches offrandes provenant de la maison régnante, ce sanctuaire renferme les cœurs des princes et princesses de Bavière, placés les uns le long du mur, en face de l'image miraculeuse, les autres encastrés dans de petites niches creusées dans l'épaisseur des parois.

La chapelle est très-ancienne ; on la fait communément remonter au temps de S. Rupert, l'apôtre de la Bavière, à la fin du septième siècle (1). On donne à l'appui de cette opinion le style architectural de la chapelle. On pense que dans l'origine elle a été un temple païen, que S. Rupert a transformé en sanctuaire chrétien. Koch-Sternfeld remarque, dans ses Documents pour servir à la géographie et à l'ethnographie de l'Allemagne (2), qu'en examinant ce qui autrefois a pu se trouver à la place de l'antique chapelle de la Mère de Dieu, à Œtting, Eggenfelden et Dorfen, on ne peut s'empêcher de penser à l'Isis qui était vénérée dans la Rhétie, dont on conserve à Munich une statue, à la figure, aux mains et aux pieds noirs. Koch paraît croire que l'image de la Ste Vierge à Œtting, et par conséquent la chapelle, remontent aux premiers temps du Christianisme. Hansitz et d'autres en réfèrent à l'*Indiculus* et à la *Not. brev.* d'Arn, archevêque de Salzbourg (3), d'après lesquels le comte Gunthar, au temps du duc Tassilon II, bâtit à Otting une cellule et une église, qui fut consacrée par l'évêque Virgile, de Salzbourg. Mais cette fondation d'Otting n'a pas de rapport avec Altœtting; elle doit s'entendre d'OEtting, dans le district de Chiem, alors village du diocèse de Munich, dans le doyenné de Teisendorf.

(1) *Voy.* Bavière.
(2) T. II, p. 32.
(3) *Voy.* Arn.

Les autres particularités de l'histoire d'Altœtting, qui se raportent à la sainte chapelle, sont : les fréquentes visites qu'y firent les Agilolfinges et les Carolingiens; la fondation d'un couvent de Bénédictins; la destruction d'OEtting par les Hongrois, qui, en 907, n'épargnèrent que la chapelle et l'image de la Ste Vierge; la construction de la petite ville de Neuötting sur les ruines de l'ancienne ville, au dixième siècle, et les nouvelles cellules bâties autour de la chapelle; celle de l'église des saints apôtres Philippe et Jacques, en 1228, et l'érection d'un prieuré en 1231; celle du collége des Jésuites par le duc Guillaume V, en 1592, qu'occupent, depuis 1841, les Rédemptoristes; la chapelle de Tilly; l'érection du couvent des Franciscains, en 1655, couvent qui passa plus tard aux Capucins, etc.

Voir *Hist. et description du pèlerinage d'Alten-Œtting*, Munich, sans date; Buchfelner, *Hist. du culte de la Ste Vierge à Alten-Œtting*, 1839.

Schrödl.

ŒUFS DE PAQUES. L'usage de donner aux enfants des œufs, au temps de Pâques, est commun à l'Orient et à l'Occident. On l'explique de diverses manières. Les uns y voient un souvenir de l'œuf rouge que pondit, suivant l'historien Ælius Lampridius, une poule appartenant aux parents de l'empereur Alexandre Sévère, le jour de la naissance de ce dernier; d'autres rapportent les œufs de diverses couleurs qu'on distribue à l'ancienne discipline du carême, qui défendait l'usage des œufs; d'autres le font remonter au martyre qu'on infligeait aux Chrétiens par l'*ova ignita*. On en recherche l'explication dans le sens mystique que l'œuf avait chez les païens. Le plus probable est le plus simple : l'œuf est le symbole sensible de la résurrection de Notre-Seigneur. Un ancien livre, traitant de la semaine sainte, voit dans la coque

de l'œuf le corps de Notre-Seigneur, dans le blanc l'âme, et dans le jaune la divinité du Sauveur.

ŒUVRES (BONNES). De même qu'il faut distinguer entre l'acte mauvais ou le péché actuel, *peccatum actuale*, et l'habitude du mal ou le péché habituel, *peccatum habituale*, qui lui-même résulte ou de la répétition des actes mauvais, *habitus acquisitus*, ou est le principe même de ces actes, comme c'est le cas dans les mauvais penchants naissant du péché originel; de même, le bien moral peut être considéré comme un acte isolé ou comme une habitude, une vertu. Et de même que le péché habituel est conséquence ou principe, de même la bonne direction de la volonté est habitude des bonnes actions acquise, *habitus acquisitus, virtutes acquisitæ*, ou une habitude infuse, précédant les bonnes actions, *habitus infusus, virtutes infusæ*, constituant les vertus théologales.

Quant au bien moral comme habitude, nous renvoyons à l'article VERTU. Nous ne parlons ici que des actes isolés, ou des *bonnes œuvres*.

I. La première *condition* d'une bonne œuvre morale est qu'elle soit le résultat d'une volonté *libre*, et qu'ainsi elle puisse être imputée à l'homme, auteur de l'acte. Ce qui se fait en vertu d'une contrainte extérieure ou d'une nécessité intérieure sort du cercle des actes moraux, ou de l'acte humain, *actus humanus*, et appartient à la sphère des actes non libres, ou des actes de l'homme, *actus hominis*. La libre volonté est la condition préalable d'une bonne œuvre morale; les bonnes œuvres ont ce caractère de commun avec les actions moralement mauvaises. Si une action, par cela même qu'elle est libre, peut être aussi bien moralement bonne que moralement mauvaise, les actions moralement bonnes se distinguent des actions moralement mauvaises par cela que les premières s'accordent avec l'ordre établi de Dieu, tandis que les secondes lui sont contraires ou le pervertissent (1).

De là le second caractère de la bonne œuvre, caractère qui en complète l'idée, savoir: *conformité* de cette action avec la loi divine, comme dit S. Augustin: *Rectum factum nullo modo esse potest quod non a recta ratione proficiscitur*. Partant de là S. Liguori adopte avec raison l'opinion de ceux qui fondent la moralité d'une action uniquement ou principalement sur ce qu'elle naît de la liberté. *Verum est*, dit-il (2), *quod præexigitur libertas uti fundamentum moralitatis;... sed falsum est solam libertatem formaliter constituere bonitatem vel malitiam actus humani, sine relatione convenientiæ vel disconvenientiæ actus cum recta ratione et lege* (3).

Des deux caractères que nous venons d'indiquer il résulte naturellement que la définition que certains moralistes donnent de la nature du bien moral, en disant que le bien est ce qu'il *est*, ou le *réel*, est loin d'épuiser la matière. Cette définition repose sur une confusion du bien moral avec le bien métaphysique, *bonum metaphysicum* (4).

La loi à laquelle l'action doit être conforme pour être moralement bonne est double: elle est extérieure, objective ou éloignée; intérieure, subjective ou prochaine.

La première est la *loi de Dieu* même, qui en dernière analyse se rapporte absolument à Dieu, mais qui, quant au mode suivant lequel elle arrive à l'homme, se divise en loi divine (naturelle et positive) et en loi humaine (ec-

(1) *Voy.* PÉCHÉ.

(2) Lib. V *de Act. hum. in genere*, 35.

(3) Cf. Tournély, *Curs. theol.*, t. V, *Tract. de Act. hum.*, c. 6, art. 1, sect. 1.

(4) *Voy.* PÉCHÉ.

clésiastique et civile), selon qu'elle vient de Dieu immédiatement ou médiatement.

La seconde est la *conscience*, laquelle lie l'homme en général à la loi reconnue (conscience générale), ou bien lui fait reconnaître cette loi générale dans son application à tel ou tel cas particulier, c'est-à-dire comme *devoir* (conscience individuelle).

Quant aux limites dans lesquelles les actions moralement bonnes doivent être conformes à la loi manifestée par la conscience et constituant le devoir, elles dépendent : 1° de l'objet de l'action ; 2° des circonstances ; 3° de l'intention du sujet qui agit.

Quoiqu'une action devienne mauvaise par cela seul que l'un de ces trois facteurs exigés pour toute bonne action est mauvais, une action n'est moralement bonne qu'autant que les trois facteurs indiqués sont bons. *Bonum*, disent les moralistes, *causatur ex integra causa, malum ex quolibet defectu.*

a. Quant à l'objet des bonnes œuvres, leur mérite ou démérite objectif ne dépend pas de l'action physique, mais du rapport de l'acte avec la volonté divine, abstraction faite de l'intention du sujet (1). Dans ce sens les actions sont bonnes, mauvaises ou indifférentes, suivant que la loi divine les commande, les défend ou les tolère. *Sunt tres differentiæ humanorum actuum. Nam... quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutis, et respectu horum ponitur legis actus præcipere, vel imperare... Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi, et respectu horum lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes; ex respectu horum lex habet permittere* (2).

(1) Thom., I, II, quæst. 18, art. 5.
(2) Id., *ibid.*, quæst. 92, art. 2.

La première condition d'une bonne action en particulier, *in individuo*, est qu'elle soit bonne quant à son genre, quant à l'objet, c'est-à-dire qu'elle soit commandée, ou du moins permise, par Dieu. Si l'action est, quant à son objet, mauvaise ou défendue, elle ne peut être rendue bonne par la bonne intention du sujet, et c'est pourquoi, suivant l'Apôtre, on ne peut faire du mal pour qu'il en ressorte du bien (1), ou « le but ne sanctifie pas les moyens (2). »

Comme le sujet qui agit est non-seulement obligé par la loi divine, mais par la voix de sa conscience qui proclame cette loi, on peut préciser plus nettement l'exigence proclamée par l'Apôtre, et dire qu'on ne doit rien faire de ce que la conscience reconnaît comme défendu en soi, sous prétexte qu'il en naîtra du bien. Que si la conscience se trouve dans une erreur dont elle n'est pas coupable ; que si elle ordonne, dans son invincible ignorance, ce que la loi divine defend, l'action, dans ce cas, est mauvaise objectivement, c'est-à-dire par rapport à la volonté divine, mais elle peut être bonne par rapport au sujet qui agit. Il est à peine nécessaire de remarquer, par conséquent, que les actions partant d'une conscience innocemment erronée doivent être distinguées des actions de celui qui se dirige sciemment d'après ce principe que la fin sanctifie les moyens (3).

b. Tandis que les devoirs absolus obligent partout et toujours, il faut avoir égard aux circonstances dans le cas d'un devoir conditionnel ou relatif. Une action bonne en elle-même cesse d'être bonne quand les circonstances sont telles qu'il en ressort plus de mal que de bien ou quand un autre devoir

(1) *Rom.*, 3, 8.
(2) Thom., I, II, quæst. 18, art. 2.
(3) Id., *ibid.*, quæst. 19, art. 6 et 5. Tournély, l. c.

en souffre. Il est bon de visiter les églises, mais cette visite cesse d'être bonne si on néglige par là un autre devoir, par exemple celui de soigner un malade qui en a absolument besoin ; il est bon d'avertir un frère qui s'égare, mais l'avis cesse d'être bon si les circonstances sont telles qu'il en puisse résulter plus de dommage que de profit pour celui qui est averti. Outre l'influence générale des circonstances sur la bonté d'une action, elles peuvent encore en modifier la nature morale. Dans ce sens, les circonstances ou bien modifient le *degré* de moralité d'une action, en l'augmentant ou le diminuant; ainsi le don de la veuve de l'Évangile, qui dépose ses deux dernières oboles dans le tronc des offrandes (1), est augmenté par cette circonstance; ou bien elles modifient la *nature* même de l'action : celui qui aide son ennemi dans le besoin fait non-seulement une œuvre de miséricorde, mais de générosité ; il ne secourt pas seulement son prochain, il aime son ennemi.

Les circonstances se rapportent soit au sujet, *quis*, *cur*, *quomodo*, soit à l'action, *quid*, *ubi*, *quando*, *quibus auxiliis* (2).

Parmi les circonstances qui doivent caractériser, modifier, déterminer une action abstraite en elle-même, pour qu'elle devienne une réalité concrète, la plus importante est l'*intention* ou la *fin*. Pour qu'une action soit bonne il faut qu'elle soit conforme à la loi, spécialement par rapport à la fin qu'elle veut atteindre. On distingue une double fin : la fin propre à l'action, la fin intrinsèque, *finis operis* ou *finis intrinsecus*, et la fin que le sujet y attache, *finis operantis*, *finis extrinsecus*. Si, par exemple, les œuvres de miséricorde corporelle ont pour conséquence directe et infaillible le soulagement des malheureux, *subleramen miserorum*, le sujet qui opère peut encore, en agissant, être mû par divers autres motifs, bons ou mauvais, par exemple la volonté d'expier par ses œuvres les péchés antérieurs, ou de conquérir la louange des hommes.

Dans le cas où le but de l'action et la fin du sujet sont identiques, il n'y a rien à remarquer de particulier; mais, dans le cas où les deux buts se distinguent, deux choses sont possibles. Ou bien le but du sujet est bon, et, dans ce cas, la bonté de l'action augmente; par exemple celui qui, en pratiquant des œuvres de miséricorde corporelle, outre le secours qu'il porte aux pauvres, a l'intention d'expier ses péchés, réalise non-seulement des œuvres de charité, mais des œuvres de pénitence. Ou bien l'intention du sujet est en contradiction avec la fin de l'œuvre ; si dans ce cas le sujet a l'intention d'un péché mortel, l'action cesse d'être bonne; si le péché qu'il a en vue est véniel, il s'agit de savoir si ce péché est le but unique ou principal de l'action, ou s'il n'est qu'un but accessoire, une intention secondaire. Si, dans le premier cas, l'action cesse d'être bonne, parce que celui, par exemple, qui fait l'aumône pour obtenir la louange des hommes, n'accomplit plus un acte de vertu, mais une œuvre de vanité, d'amour-propre, dans le second cas l'intention accessoire ne fait pas perdre à la bonne œuvre tout son mérite moral, pas plus que des circonstances qui, en général, ne sont que légèrement mauvaises. *Si circumstantia se habeat per modum accessorii, nec impediat quominus agens rem amet propter ipsius bonitatem eamque præcipue intendat, tunc pro certo tenendum videtur actionem hanc, etsi imperfectam, non omni sua justitia excidere. Quis enim credat eum, qui ex*

(1) *Luc*, 21, 2-4.
(2) *Voy.* PÉCHÉ. Laymann, *Theol. mor.*, t. I, tract. 2, c. 8 sq.

ardenti mortificationis amore castigat corpus suum et tantisper a modo et medio recedit, laboris sui fructum omnem perdere?.... Si res ita est, dicendum est cum Calvinianis nullam, moraliter loquendo, esse hominis actionem quæ peccatum non sit (1).

Quant au *mode* suivant lequel il faut considérer le but d'une action pour qu'elle soit bonne, on distingue une quadruple intention : l'intention *actuelle*, qui précède immédiatement l'action et en accompagne la réalisation; l'intention *virtuelle*, qui a été formée d'avance pour toute une série d'actions et qui dure dans son effet; l'intention *habituelle*, qui a été arrêtée antérieurement, mais qui est sans influence sur l'action subséquente; l'intention *interprétative*, qui n'a pas été réellement posée, mais qui aurait pu être formée par le sujet opérant, s'il y avait pensé. Si les intentions habituelles et interprétatives sont insuffisantes pour constituer une bonne action, l'intention virtuelle est suffisante, l'actuelle désirable. C'est là-dessus que se fonde le conseil ou plutôt la nécessité de renouveler souvent l'intention actuelle, de réitérer ses bonnes intentions chaque jour et dans toutes les affaires importantes. En vertu d'une bonne intention, des actions indifférentes en elles-mêmes, ou *in specie*, peuvent devenir bonnes et méritoires pour l'individu.

Quoique l'acte moral soit complet par son intention, et que l'action extérieure ne soit que la réalisation du fait posé intérieurement, la bonté d'un acte s'augmente par la réalisation extérieure en général, en ce sens que cet accomplissement suppose ou exige, tantôt une volonté plus intense, tantôt un renouvellement de l'acte de volonté, tantôt la persévérance dans l'acte résolu. Si une action intérieurement arrêtée ne peut se réaliser, sans que ce soit la faute du sujet et uniquement par suite d'obstacles extérieurs, l'acte intérieur conserve essentiellement sa nature et a le même mérite que s'il avait été extérieurement accompli; *nam voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit necessitas.* Une récompense plus grande ne serait, dans ce cas, qu'accidentelle : *qui enim habet voluntatem dandi eleemosynam*, *et non dat quia non habet facultatem, tantumdem meretur quantum si daret, per comparationem ad præmium essentiale, quod est gaudium de Deo;.... sed per comparationem ad præmium accidentale, quod est gaudium de quocumque bono creato, magis meretur qui non solum dare vult, sed dat; gaudebit enim non solum quia dare voluit, sed quia dedit, et ex omnibus bonis quæ ex illa datione pervenerunt* (1).

II. *Œuvres naturellement bonnes.* Si, avec les réformateurs, on prétend que, par la chute d'Adam, la raison et la liberté de l'homme ont été non-seulement affaiblies, mais anéanties, on est obligé de refuser à l'homme non racheté la possibilité de faire aucune bonne action, tout comme dans la théorie des Pélagiens, suivant laquelle le péché d'Adam n'a nui qu'à Adam lui-même, on est obligé de reconnaître à l'homme, même en dehors de la rédemption en Jésus-Christ, la possibilité de faire des actions parfaitement bonnes et des œuvres dignes de la vie éternelle. Mais en partant, avec l'Église catholique, de ce principe, que la liberté et la raison de l'homme n'ont été ni anéanties, ni conservées intactes, après la chute, mais qu'elles ont été affaiblies, il s'ensuit immédiatement que,

(1) Tournély, l. c., sect. II, concl. 2.

(1) Thom., *de Malo*, quæst. 2, art. 2, ad 8.

dans la doctrine catholique, on ne reconnaît ni ne refuse absolument à l'homme non racheté la possibilité de faire de bonnes œuvres. Si l'homme, après sa chute, a conservé la raison, c'est-à-dire la faculté de reconnaître la vérité, la liberté, c'est-à-dire la faculté de faire le bien, il faut que ces facultés agissent d'une manière ou d'une autre dans l'homme non racheté, du moment qu'elles ne sont pas des facultés mortes ou de pures abstractions. D'un autre côté, si par la chute d'Adam elles ont été affaiblies, on ne peut attendre de celui qui est hors de la grâce, ni une connaissance parfaite des vérités de raison, ni un accomplissement complet de la loi naturelle, et moins encore une œuvre surnaturelle et méritoire pour le salut.

Pour tenir compte de ces deux faits l'Église catholique : 1° au point de vue négatif, repousse aussi bien l'assertion luthérienne et baïenne, suivant laquelle les œuvres des infidèles, tout comme les vertus des philosophes, sont des péchés (1), que l'assertion pélagienne, suivant laquelle l'homme peut par lui-même vivre sans pécher et accomplir des œuvres méritoires pour la vie éternelle ; 2° au point de vue positif, distingue les bonnes œuvres *surnaturelles* des bonnes œuvres *naturelles*, et enseigne que l'homme non racheté peut accomplir la loi naturelle, sinon dans toute son étendue et d'une manière parfaite, du moins dans telle ou telle partie, jusqu'à tel ou tel degré, tout comme sa raison peut arriver jusqu'à un certain point à la connaissance des vérités de la révélation naturelle. *Quia tamen natura humana* (2) *per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturæ privetur, potest quidem etiam in statu naturæ corruptæ per virtutem suæ naturæ aliquid bonum particulare agere... non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat, sicut homo infirmus potest per se ipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ.*

L'Église en enseignant cette doctrine non-seulement en appelle à l'Écriture sainte (1), mais à l'histoire de l'humanité déchue, qui, à la suite du péché, n'a pas simplement commis des erreurs et des péchés, mais n'a pas pu non plus trouver la vérité entière, ni accomplir complétement la loi. L'Église n'a pas donné de décision plus précise par rapport aux bonnes œuvres naturelles. Le concile de Trente se borne à déclarer d'une manière générale que les œuvres de l'homme accomplies avant la justification, de quelque manière qu'elles aient été faites, ne sont pas toujours de vrais péchés et ne méritent pas la colère de Dieu, et que l'homme ne pèche pas d'autant plus qu'il cherche davantage à se préparer à la justification (2), paroles qui, suivant la remarque de Bellarmin, doivent s'appliquer non-seulement aux œuvres par lesquelles l'homme abandonné à lui-même se dispose à la grâce, mais encore à celles qui précèdent la grâce. Quand par conséquent le second concile d'Orange refuse à ceux qui sont hors de la grâce la force d'opérer le bien ou d'aimer Dieu *comme il convient*, ces mots indiquent d'une manière générale que l'homme peut par lui-même faire du bien ou reconnaître et aimer Dieu, mais non au point nécessaire pour qu'il obtienne la vie éternelle.

Les théologiens ont cherché à déterminer et à limiter d'une manière plus

(1) Prop. 25.
(2) S. Thomas, I, II, quæst. 109, art. 2.

(1) *Rom.*, 1, 18, 20 et 21; 2, 14. *Matth.*, 5, 46.
(2) Sess. 6, can. 7.

précise la possibilité naturelle des bonnes œuvres reconnues par l'Église. Les principales propositions sur cette matière sont les suivantes :

1. L'homme abandonné à lui-même *peut* naturellement faire de bonnes œuvres. Si l'accomplissement des bonnes œuvres morales suppose avant tout la connaissance de la loi, l'homme par la chute n'a pas perdu toute connaissance de la loi naturelle. Que si toute bonne œuvre exige de la part de celui qui opère un but légitime, celui qui n'est pas racheté n'agit pas nécessairement à tout instant sous l'inspiration de l'égoïsme qui le domine depuis la chute d'Adam. En vertu de la liberté qui subsiste en lui il peut se laisser diriger encore par de bonnes intentions; si l'avare fait du bien au prochain, tout don qui émane de lui ne découle pas nécessairement de l'égoïsme; il peut, dans certains cas, être poussé par la compassion ou par le plaisir naturel qu'il trouve à faire du bien. Si l'homme non racheté accomplit une action bonne ou permise d'après son objet et d'après l'intention qui s'y rattache, comment oserait-on l'appeler péché, dans le sens propre du mot? Sans doute celui qui n'est pas racheté est un mauvais arbre, et un mauvais arbre ne peut pas porter de bons fruits; mais l'homme n'est pas nécessairement poussé au mal par la capacité du péché qui est en lui ; il peut, plus ou moins, résister au péché en vertu de sa liberté. De même que le juste n'agit pas toujours suivant la justice qui lui est départie, mais commet journellement des péchés véniels, de même le pécheur n'agit pas toujours en proportion de sa nature coupable.

2. Les bonnes actions de l'homme racheté ne pouvant, quant à leur objet et à leur intention, être réputées des péchés dans le sens propre, on ne peut pas méconnaître non plus que ces œuvres sont défectueuses. Elles le sont d'abord par rapport à leur fin. Il faut distinguer le but immédiat d'une action, qui est de nature purement finie, du but dernier, qui est son rapport avec Dieu. Quoique les bonnes actions de celui qui n'est pas racheté soient bonnes même quant à leur but immédiat, par exemple quoique l'aumône faite par un homme non racheté soit irréprochable, en tant qu'elle procède de la pitié et du désir de venir au secours du prochain, on ne peut en dire autant d'elle par rapport à la fin dernière. On irait sans doute trop loin si on voulait désigner comme un péché, dans le sens strict, les actions des non-chrétiens bonnes quant à leur objet et à leur fin prochaine, parce qu'elles n'ont aucun rapport à Dieu, fin dernière; car le commandement de rapporter ses actions à Dieu est affirmatif, par conséquent n'est pas toujours obligatoire, et d'ailleurs les actions en question ne sont pas sans rapport avec Dieu. Ce rapport est ou simplement de fait, ou il est compris et voulu, quand on a la conscience claire de l'Auteur de la nature. *Necesse non est*, dit Bellarmin, sous le premier rapport, *omnia referre in Deum explicite, sed satis est si opus referatur in bonum finem proximum; tunc enim per se dirigetur in Deum ut in ultimum finem. Sicut enim omne agens particulare agit in virtute primi motoris, id est Dei, sic etiam omnis bonus finis movet in virtute ultimi finis* (1); mais, dans les deux cas, ce rapport à Dieu est défectueux et insuffisant.

Abstraction faite de ce que l'amour de Dieu, qui fait agir l'homme non racheté, n'est qu'un amour naturel et ne considère Dieu que comme l'auteur de la nature, cet amour, même en tant qu'amour naturel de Dieu, est défec-

(1) Lib. V, *de Grat. et lib. arb.*, c. 9.

tueux. Pour être parfait il faudrait que celui qui le ressent aimât réellement Dieu au-dessus de tout et le préférât à tout ce qui est créé. Or l'homme non racheté est, par suite de sa concupiscence innée, incapable de cet amour de Dieu, réel et efficace, supérieur à tout. Les théologiens expriment cette insuffisance des bonnes œuvres de l'homme non racheté en disant : L'homme abandonné à lui-même ne peut remplir tous les commandements; il ne peut remplir que les plus faciles ; il ne peut affranchir ses actions des intentions corrompues de l'amour-propre, dans toutes les circonstances ; il ne le peut qu'en face des tentations les plus légères. La concupiscence ou la direction criminelle de la volonté est si peu vaincue par les bonnes œuvres naturelles que les tentatives de bien, fruit du reste de liberté qui subsiste en lui, sont toujours étouffées par de nouvelles transgressions de la loi et les vices qui la dominent. Il en est, sous ce rapport, des bonnes œuvres naturelles comme des péchés véniels des justes. De même que celui qui pèche véniellement, qu'il pèche dans des choses peu importantes, ou par précipitation, ou sans plein consentement, ne cesse pas d'être justifié et rattaché à Dieu, de même les bonnes œuvres naturelles accomplies dans l'état de servitude du péché n'abrogent pas cette servitude.

3. Les bonnes œuvres naturelles ne fondent pas un mérite éternel; elles créent tout au plus un mérite temporel. Ici encore l'analogie des péchés véniels des justes explique la matière. Ces péchés n'attirent au juste qu'une peine temporelle, sans le priver de la récompense éternelle. Il est évident que celui qui n'est pas racheté demeure condamné à la mort éternelle, puisqu'il demeure séparé de Dieu, malgré ses bonnes œuvres naturelles. Quant à la récompense, ces bonnes œuvres ne fondent en aucune façon un droit à l'obtention de la grâce surnaturelle. Vu la différence essentielle qui existe entre le naturel et le surnaturel en général, les bonnes œuvres naturelles ne pourraient pas créer en faveur de l'homme non racheté un droit à la grâce, même quand, ce qui n'est pas le cas, elles seraient parfaites comme œuvres naturelles, et ne seraient pas obscurcies par les vices qui les accompagnent.

La doctrine catholique, en niant tout rapport de causalité entre les bonnes œuvres naturelles et la grâce subséquente, résout l'objection qu'élève le semi-pélagianisme contre la doctrine des bonnes œuvres naturelles (1).

Dans leur relation avec la grâce subséquente, on ne peut reconnaître aux bonnes œuvres naturelles d'autre valeur que celle de préparer dans le pécheur, à qui la grâce est accordée sans aucun mérite de sa part, un terrain plus susceptible de culture. Les bonnes œuvres naturelles ont leur récompense naturelle, d'une part, en ce que, plus l'homme non racheté résiste aux tendances du péché originel, moins il se rend personnellement coupable, et plus il adoucit son châtiment : *Minus Fabricius quam Catilina punietur*, dit S. Augustin; d'autre part, les bonnes œuvres naturelles entraînent des conséquences heureuses, par exemple le courage, l'honneur, la modération, la santé (2).

III. *Bonnes œuvres surnaturelles.* Elles sont de deux espèces : les unes disposent à la justification ; les autres succèdent à la justification, la conservent et l'augmentent. Quant aux œuvres qui disposent à la justification, le concile de Trente déduit leur possibilité

(1) *Voy.* MOLINA.

(2) *Voir* pour plus de détails Bellarmin, *de Grat. et lib. arb.*, l. V, c. 7. Tournély, *Curs. theol.*, t. II, p. 2, quæst. 4, art. 2 sq. Peronne, *Prælect. theol.*, t. VII ; *Tract. de Necessitate gratiæ*, p. 1, c. 2.

des restes de la liberté qui a subsisté après la chute, et en vertu de laquelle il est au pouvoir de l'homme de concourir librement à la grâce prévenante et de coopérer avec elle, en tenant librement pour vrai ce que Dieu a révélé, et en accomplissant, dans la lumière de cette foi, les actes de crainte, d'amour, d'espérance, qui y correspondent (1). Le concile rejette, par cette décision, la doctrine réformée d'une conduite purement passive de la part de l'homme en face de la grâce, tout comme celle d'une efficacité nécessaire de la grâce. Les œuvres préparatoires ne peuvent donner aucun droit à la justification subséquente : elles ne peuvent être considérées comme un mérite d'après lequel Dieu *devrait* la justification à l'homme : d'abord, parce que ces œuvres ne sont pas seulement des œuvres de l'homme, mais sont en première ligne des œuvres de Dieu, et sont par conséquent quelque chose qui fonde le droit de Dieu à la reconnaissance de l'homme, mais non celui de l'homme à une grâce de Dieu; ensuite, parce que, l'homme n'étant pas encore sanctifié intérieurement, cette sanctification ne résultant que de la justification, ces œuvres, considérées en elles-mêmes, ne sont pas assez parfaites pour pouvoir satisfaire la justice divine, sans parler de ce que, tant que l'homme n'est pas justifié, l'ancienne culpabilité du péché, par conséquent le démérite, pèse sur lui, et de ce que les œuvres en question, qui ne satisfont pas même pour la dette actuelle de l'homme, peuvent encore bien moins servir à solder des dettes antérieures. Cependant le zèle et l'effort avec lesquels l'homme concourt à la grâce prévenante ne doivent pas être perdus. Dieu apprécie tout, même la moindre velléité libre de l'homme.

(1) Sess. 6, cap. 6, can. 6.

Si l'action de l'homme, dont la grâce est la condition, n'a par elle-même aucun mérite absolu, elle peut cependant avoir une valeur relative. Si c'est purement par la grâce que l'homme parvient à la justification, et si Dieu distribue suivant son bon plaisir, *prout vult* (1), les divers degrés de justice, il apprécie néanmoins, dans la justification, le propre effort de l'homme, sa justice propre, et la justification appartient d'autant plus à l'homme qu'il agit davantage comme personne morale. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le concile, quand il ajoute que Dieu donne sa justice à chacun suivant ses dispositions et sa coopération, *secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.*

Comme la justification ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés, mais encore dans une régénération positive de l'homme intérieur, le juste peut réellement faire de bonnes œuvres. Les protestants, en niant la possibilité de faire de bonnes œuvres même après la justification, à cause de la concupiscence qui subsiste dans celui qui est justifié, en maintenant que les œuvres des justes sont des péchés comme ceux des hommes non justifiés, tout en admettant qu'elles ne leur sont pas imputées à péché et que l'homme justifié commence une vie nouvelle, méconnaissent la vertu qu'a la grâce divine de transformer d'une manière substantielle et positive l'âme humaine. Si l'homme ne peut, même avec la grâce, observer les commandements divins, si ce que le juste fait de mieux et ce que la grâce opère en lui doit être considéré comme souillé, le Christ, qui est venu pour sanctifier les fidèles qui s'efforcent de faire le bien, est mort inutilement; nous ne sommes pas son œuvre, nous ne som-

(1) Sess. 6, cap. 7.

mes pas régénérés en Jésus-Christ, et l'on ne peut plus comprendre comment S. Jean a dit : Les commandements de Dieu ne sont pas pénibles. De ce que la concupiscence subsiste dans celui qui est justifié il ne suit pas que l'homme ne peut pas remplir les commandements de Dieu ; il n'en résulte que ceci, que des imperfections et même des péchés véniels peuvent facilement se glisser dans ses œuvres(1).

Quand on évalue les bonnes œuvres du juste d'après la loi de Dieu, c'est-à-dire d'après la mesure absolue, il est évident que la vie même du Chrétien le plus parfait est toujours digne de blâme et de réprobation, qu'il y a toujours dans ses œuvres quelque chose qui rend le pardon nécessaire, car Dieu seul peut s'aimer comme il mérite d'être aimé, et la sainteté du Chrétien sera toujours inférieure à la sienne. Mais la sainteté de Dieu n'est pas la mesure d'après laquelle il faut mesurer la sainteté de l'homme, qui ne peut pas dire qu'il pèche contre la loi parce qu'il n'atteint pas la sainteté de Dieu. Si la sainteté de Dieu devait être la mesure de la nôtre, il faudrait que nous fussions non des hommes, mais des dieux.

Les bonnes œuvres du juste sont *nécessaires* à son salut et par conséquent *méritoires*. Nous renvoyons aux articles JUSTIFICATION, MÉRITE, EXPIATION, quant à la nécessité et au mérite des bonnes œuvres pour la vie éternelle. On comprend dans les bonnes œuvres d'abord l'ensemble des actions et des souffrances de l'homme justifié en Jésus-Christ, ou en général les fruits des dispositions saintes, telles que la foi et la charité; puis on désigne comme bonnes œuvres les devoirs, et spécialement la PRIÈRE, le JEUNE, l'AUMÔNE. Voir ces articles.

Cf. Möhler, *Symbolique* et *Nouvelles Recherches*; Bellarmin, *de Justificatione* lib. V, c. 1 sq.

KLOTZ.

(1) *Voir* Mœhler, *Nouv. Recherches*, p. 283.

ŒUVRES SERVILES. Parmi les œuvres serviles qui, d'après la loi de l'Église, fondée sur le troisième commandement du Décalogue, sont défendues les dimanches et jours de fête, on comprend les occupations extérieures, mécaniques, vulgaires, qui servent aux nécessités inférieures de la vie et sont habituellement réalisées par des serviteurs, des servantes, des ouvriers, des manœuvres, des paysans. On comprend qu'il est souvent difficile de décider si une occupation appartient ou non à la classe des œuvres serviles. L'Église des premiers siècles, profitant de la liberté chrétienne qui l'affranchissait du culte littéral de la synagogue, pauvre et peu disposée à multiplier les relations d'ailleurs nécessairement nombreuses avec le judaïsme et le paganisme, avait à cet égard des opinions très-modérées. Lorsque le Christianisme devint la religion de l'État, les circonstances changèrent, et il fallut une loi positive pour préserver les fidèles de la préoccupation exclusive des intérêts temporels et pour mettre devant leurs yeux la nécessité de s'occuper des affaires de l'éternité. En 321 l'empereur Constantin promulgua un édit qui interdisait le travail des ateliers le dimanche; les travaux des champs et des vignes demeuraient autorisés. D'après un concile de Laodicée (372), il était strictement défendu d'obliger, durant les dimanches et jours de fête, les esclaves au travail. Peu à peu on énuméra exactement les travaux serviles dans les conciles d'Orléans (538), d'Auxerre (578), de Châlons (650), dans un capitulaire de Charlemagne (789), etc.

La pratique actuelle a introduit beaucoup d'adoucissement dans la loi, à côté de laquelle une déplorable légèreté a introduit de lamentables abus.

La défense des œuvres serviles cesse d'être obligatoire quand il y a nécessité ou collision de devoirs plus graves. Naturellement c'est là un vaste champ pour les casuistes. D'après quelques théologiens, même là où il y a de solides motifs pour justifier l'infraction de la loi, il faudrait une dispense formelle et écrite de l'autorité ecclésiastique compétente pour pouvoir se livrer à des travaux serviles.

MAST.

ŒUVRES SURÉROGATOIRES. *Voy.* OEUVRES (BONNES).

OFFENSE. Violation, en fait ou en parole, du respect (1) que nous devons au prochain. Si elle est commise en présence d'un tiers, notamment par des paroles déshonorantes, elle se nomme *injure*. Il faut distinguer l'offense ou l'injure du reproche juste qui est fait en vue d'améliorer le prochain (2), de faire honte au pervers endurci (3). Elle est, comme la calomnie ou le déshonneur, une injustice; elle s'en distingue par la vivacité ou la passion, et elle est sévèrement interdite et condamnée par la parole divine (4). On l'apprécie d'après le degré du dommage, la grandeur de la passion et les circonstances qui l'accompagnent. Elle exige réparation, sous forme de rétractation, d'explication, de déclaration, etc.

SCHUSTER.

OFFERTOIRE. *Voyez* MESSE.

OFFICE DIVIN. *Voyez* BRÉVIAIRE.

OFFICE ET CULTE DU MATIN. Tous les instants de notre existence appartiennent au Seigneur du temps et de l'éternité; tous les jours de notre vie, notre vie entière doivent être consacrés à son service, et non pas seulement certains jours dans l'année et certaines heures dans le jour. Par l'incarnation de son Fils, Dieu même, l'Éternel, est entré dans le temps et l'a sanctifié. C'est pourquoi il faut que l'homme consacre tout son temps à Dieu. Mais, comme l'homme n'a pas seulement à agir pour l'éternité, qu'il doit encore travailler dans le temps pour sa vie terrestre, il faut qu'il mette une sainte harmonie entre le culte qu'il doit à Dieu et le service qu'il doit aux choses de la terre. Dieu même lui a enseigné comment il doit s'y prendre pour ne pas faire trop peu d'un côté ou de l'autre, en lui donnant la loi du sabbat, qu'il a transfiguré dans le Christianisme par le culte du dimanche. Non-seulement chaque semaine, mais chaque jour, doit avoir une portion de sa durée consacrée au culte divin, et cette portion est marquée par les divisions naturelles du jour, par le matin et le soir, qui le commencent et le terminent. Ainsi le culte du matin et du soir est fondé en nature. Cependant la forme liturgique n'a pas à cet égard toujours et partout été la même.

I. Chez *les Juifs* le culte journalier du matin (et du soir) consistait à offrir l'holocauste d'un agneau d'un an, avec les oblations de blé et de vin ordinaires (1), et à allumer dans le sanctuaire les lampes du chandelier d'or et l'encens sur l'autel de l'encens (2). C'était le culte du temple.

Dans les synagogues, à la place de ces sacrifices, on faisait des prières et des lectures d'un fragment de la loi, auxquelles, le samedi et les jours de fête, on ajoutait une plus longue lecture des écrits des Prophètes. On faisait ces prières dans les synagogues aux heures mêmes où l'on offrait le sacrifice au temple.

II. Chez les *Chrétiens*, primitivement, le culte quotidien consistait aussi

(1) *Voy.* RESPECT.
(2) *Matth.*, 8, 26.
(3) *Ibid.*, 23. *Act.*, 7.
(4) *Matth.*, 5, 22. *Rom.*, 12, 44. *Éph.*, 4, 31.

(1) *Nombr.*, 28, 2-8.
(2) *Exode*, 30, 7, 8.

dans le retour régulier et périodique de la prière du matin et du soir, pour laquelle le peuple se réunissait, au commencement du jour et au coucher du soleil, dans l'église (1). D'après les *Constitutions apostoliques* (2), le culte du matin commençait, après une prière préparatoire faite en silence, par le chant du psaume 62, auquel succédait le psaume 50, que précédait quelquefois le psaume 90; puis venaient les prières de l'Église pour les catéchumènes, les énergumènes, les pénitents, qui alors étaient renvoyés par l'évêque ou le diacre. Le diacre entonnait la prière universelle de l'Église (προσφώνησις) ou les litanies; à chaque verset les fidèles chantaient ou répétaient à haute voix : Κύριε, ἐλέησον; les oraisons terminaient les litanies (comme aux litanies de la semaine sainte) (3). Enfin, comme durant les premiers siècles on avait coutume de communier tous les jours, on célébrait la sainte messe, coutume contre laquelle on éleva quelques objections à propos des jours de jeûne (4). La messe était suivie de l'action de grâces, que disait l'évêque, et l'office divin se terminait par la bénédiction que donnait l'évêque (χειροθεσία ὀρθρινή). Le diacre renvoyait les fidèles par la formule connue : *Allez en paix*. La lecture de l'Écriture et la prédication, qui, le dimanche, avaient lieu avant la litanie, étaient omises durant les jours de la semaine.

III. D'après la *pratique actuelle* le culte du matin consiste :

a. Pour l'Église catholique, dans la célébration quotidienne de la sainte messe. Le psaume du matin se trouve dans les Laudes du Bréviaire (5), de même que le psaume 51, et est remplacé dans la messe par le *Confiteor* (1). La prière universelle ne se dit aujourd'hui que les dimanches et jours de fête, après le sermon, et parfois les jours de la semaine, durant l'Avent et le Carême, après l'Évangile. La bénédiction du matin se trouve à la fin de la messe et à la fin de Prime dans le Bréviaire. L'Église a fixé, pour cette partie de l'office, la première moitié du jour; après midi (*media dies*) la sainte messe ne peut plus être célébrée. L'Église célèbre le saint Sacrifice le matin pour consacrer par cet auguste mystère toutes les heures du jour, et afin que les fidèles, en y assistant, en s'unissant à l'action du prêtre, offrent au Seigneur les prémices de leur journée, demandent et obtiennent la bénédiction nécessaire aux travaux qu'ils vont entreprendre. — Pour renforcer ces bénédictions, l'Église désire que les fidèles reçoivent tous les jours le Pain eucharistique, quoique, d'ailleurs, elle ne le prescrive pas (2). Tertullien répond excellemment aux adversaires de cette antique et sainte ordonnance : *Ergo devotum Deo obsequium Eucharistia resolvit, an magis Deo obligat? Nonne solemnior erit statio tua si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini et reservata, utrumque salvum est, et participatio sacrificii, et executio officii* (3).

Dans le chœur des cathédrales et des collégiales la célébration de la sainte messe s'allie à la récitation ou au chant du bréviaire, comme office du matin, offert pour le salut du diocèse ou du chapitre.

b. Dans l'Église grecque les Matines représentent le temps qui s'est écoulé depuis la naissance du Sauveur jusqu'à son entrée dans la vie publique, tandis

(1) *Act.*, 2, 46. Plin., *Ep. ad Traj.*
(2) L. II, c. 59.
(3) *Voy.* SEMAINE SAINTE.
(4) Tertull., *de Orat.*, c. 14.
(5) *Voy.* BRÉVIAIRE.

(1) *Voy.* CONFITEOR.
(2) *Conc. Trid.*, sess. XXII, c. 6, *de Sacrif. M.*
(3) *De Orat.*, c. 14.

que les Vêpres, première partie de la représentation symbolique et liturgique de l'œuvre de la Rédemption, correspondent au temps écoulé depuis la création du monde jusqu'à l'apparition du Christ sur la terre. Aux premiers sons des cloches le prêtre et le diacre apparaissent aux portes de l'Église; ils prient alternativement et demandent la grâce de la très-sainte Trinité et l'intervention de la Mère de Dieu. Cela fait ils s'approchent du crucifix et de l'image de la sainte Vierge, et, après une courte oraison, ils entrent dans le sanctuaire et s'y revêtent des ornements sacrés. Le lecteur lit alors l'*Hexapsalmium* (paroles extraites de six psaumes); on ajoute, comme prière du matin, les versets 2 et 9 du psaume 62, et on entonne le *Gloria* et le triple *Alleluia*. Le prêtre, cependant, continue ses prières en silence, tandis que le lecteur fait une seconde leçon; après quoi le diacre commence l'*Ekténié* (prière qui dure pendant toute la célébration de la messe); le prêtre la termine par la doxologie, et les chantres entonnent le *Benedictus*. Ensuite le lecteur lit au pupitre les deux *cathismes* (leçons des psaumes, durant lesquelles autrefois le peuple pouvait s'asseoir). L'église, qui était demeurée obscure jusqu'à ce moment, est tout à coup éclairée; l'évêque quitte processionnellement le sanctuaire avec le clergé portant des cierges allumés, comme symbole de l'apparition du Christ, et parcourt l'église en l'encensant. A cette procession succèdent les Matines, puis un chant alternatif du chœur, le *Gospodi pomitui*, répété douze fois, et la lecture des canons de la résurrection (= hymne de neuf strophes). Le diacre convie les fidèles à louer la sainte Vierge; on récite trois psaumes, et le prêtre, sortant des portes du sanctuaire, s'écrie : « Gloire à toi qui nous donnes la lumière ! » ce qui est un reste de l'ancienne pratique qui faisait concourir la conclusion des Matines avec le lever du soleil. Le chœur entonne avec tout le clergé le *Gloria*, qui clôt les Matines, séparées par les premières heures de l'office principal. Celui-ci commence, les dimanches, en général, à dix heures, par la bénédiction que donne l'évêque, revêtu de ses ornements, et suit exactement la liturgie de S. Chrysostome. *Voyez* LITURGIES.

OFFICE PAROISSIAL. *Voyez* CURÉ, ÉGLISE PAROISSIALE, ÉGLISES (*visite des*).

OFFICIA CURATA, NON CURATA. *Voyez* FONCTIONS ECCLÉSIASTIQUES.

OFFICIAL, OFFICIALITÉ. Le nom d'*officialis* paraît déjà dans le douzième siècle (1), et désignait d'abord, en général, un fonctionnaire auquel un dignitaire supérieur avait transmis une partie de ses occupations. Ainsi non-seulement l'archidiacre était un *officialis* (*episcopi*), mais l'archidiacre avait un official ou vicaire (*vicarius archidiaconi*). Ce nom reçut une acception spéciale à dater du treizième siècle, lorsque les évêques, pour poser des bornes aux empiétements de l'archidiacre lui-même (2), choisirent des mandataires particuliers, qu'ils nommèrent *officiales* ou *vicarii episcoporum*, lesquels, dans un district déterminé du diocèse : 1° marchaient de pair avec les archidiacres et exerçaient avec ceux-ci la juridiction épiscopale inférieure (*officiales foranei*); 2° jugeaient, au nom de l'évêque, en première instance les causes importantes retirées à la juridiction de l'archidiacre, et en seconde instance les causes décidées en première instance par les archidiacres et les *officiales foranei* (*officiales principales*) (3).

Dans la suite ces *officiales foranei*

(1) Par exemple, c. 3, X, *de Instit.*, III, 7. *Conc. Rothomag.*, ann. 1189, c. 4.

(2) *Voy.* ARCHIDIACRE.

(3) Cf. Clem., c. 2, *de Rescript.*, I, 2.

ou ces vicaires de districts disparurent, lorsqu'ils eurent atteint le but pour lequel ils avaient été institués, c'est-à-dire qu'ils eurent paralysé les archidiacres, en limitant de plus en plus leurs attributions et en les faisant complétement disparaître. L'*officialis principalis* ou *generalis* exerça dès lors seul toute la juridiction épiscopale dans le sens le plus large, sauf quelques cas importants. Parfois il eut à côté de lui, comme auxiliaire et mandataire de l'évêque, *in spiritualibus*, un vicaire, *vicarius generalis* (1).

A dater du quinzième siècle les deux titres se confondirent dans le même personnage, nommé tantôt official, tantôt vicaire général, et depuis lors les deux titres furent employés l'un pour l'autre, ce qui a encore souvent lieu de nos jours.

Cependant, dans beaucoup de diocèses, les fonctions de vicaire général et d'official subsistèrent distinctes, principalement dans les pays où, comme en Bavière, la connaissance et la décision des causes matrimoniales sont réservées à la juridiction épiscopale, et alors ces fonctions se distinguent en ce que le vicaire général (2) exerce toute la juridiction épiscopale ordinaire, sauf dans les causes matrimoniales, qui sont réservées à l'official. A côté de l'un et de l'autre se trouvent, en général, le conseil, présidé par le vicaire général, et l'officialité, ou le tribunal des mariages, présidé par l'official. On nomme, dans certains diocèses d'Allemagne, cette officialité *consistoire* (3) ; il forme avec le vicaire général la totalité du conseil épiscopal, ou l'Ordinaire.

Cf. MÉTROPOLE, MÉTROPOLITAINS.

PERMANÉDER.

OFFRANDE. Elle consistait autrefois dans l'oblation des éléments nécessaires à la célébration du saint Sacrifice, savoir du pain, du vin et de l'eau, et d'autres dons offerts par les fidèles pour les besoins de l'Église, les ministres de l'autel et les pauvres. Cette offrande se faisait à l'Offertoire pendant la sainte messe (1). La manière dont elle avait lieu variait beaucoup suivant les diocèses. Dans certaines églises les fidèles apportaient leurs dons à la rampe du chœur ou à l'autel; dans d'autres le diacre circulait et recevait les dons des mains des fidèles. D'après l'*Ordo Romanus* l'offrande s'exécutait de la manière suivante : l'évêque ou le prêtre célébrant reçoit de la main des fidèles les offrandes, qu'ils tiennent enveloppées dans un linge blanc ou qu'ils présentent dans des coquilles blanches ; les diacres et sous-diacres les assistent, prennent le vin et le versent dans un vase. Les prêtres et le clergé apportent eux-mêmes leur offrande, consistant en pain, à l'autel ; les laïques s'approchent du chœur, et là l'évêque, entouré des ministres assistants, reçoit leurs dons; un sous-diacre va chercher auprès des chantres, sur l'ambon, l'eau qu'ils offrent. Après avoir réuni ces oblations, le célébrant se rend à l'autel et y fait déposer les dons destinés à la communion et le pain et le vin destinés à la consécration. Le reste des offrandes est partagé en quatre portions, dont deux pour l'évêque, une pour le clergé, la quatrième pour les réparations de l'église et les pauvres.

Depuis le huitième siècle ce mode de l'*Ordo romain* a complétement cessé. Aujourd'hui les fidèles circulent autour de l'autel; c'est tantôt une partie des fidèles, tantôt même une seule personne qui se présente, au moment de l'Offertoire, ou dans un autre moment de la messe, ou même en dehors de la messe, dans certaines solennités reli-

(1) Cf. Sext., c. 3, *de Temp ord.*, I, 9.

(2) *Voy.* VICAIRE GÉNÉRAL.

(3) *Voy.* CONSISTOIRE.

(1) *Voy.* MESSE.

gieuses, et qui dépose sur l'autel l'argent destiné à l'église, à ses ministres et aux pauvres. En Allemagne cette offrande se fait d'ordinaire aux obsèques, aux baptêmes, aux relevailles de couches, aux mariages, dans certaines circonstances extraordinaires. En France l'offrande directe est remplacée par la quête; un vicaire parcourt les rangs des fidèles et reçoit leurs dons dans une bourse. L'offrande directe, présentée par les fidèles, ne se rencontre plus guère que dans l'oblation du pain bénit, que présente d'ordinaire une jeune fille ou une jeune femme, qui s'avance jusqu'aux marches du sanctuaire, un cierge à la main, accompagnant le pain porté par des enfants de chœur. Après la bénédiction du pain elle baise la patène ou l'instrument nommé *pax* que lui présente l'officiant, et elle dépose une pièce d'argent dans le plateau que tient entre ses mains un enfant de chœur.

VATER.

OG, עוֹג (1), roi de la moitié septentrionale du grand royaume des Amoréens, dont la partie méridionale était sous la domination de Séhon. Son territoire s'étendait de l'Hermon au Jaboc et du Jourdain à Salcha. Il comptait soixante villes fortes entourées de hautes murailles, sans parler des bourgs non fortifiés, qui étaient très-nombreux (2). Quand l'Écriture appelle Og roi de Basan, elle prend la partie pour le tout; car il régnait aussi sur Galaad, qui était au nord. Lorsque les Israélites, conduits par Moïse, eurent conquis le royaume méridional des Amoréens, ils se tournèrent vers la partie septentrionale, défirent le roi Og, près d'Édraï, s'emparèrent de son pays, en massacrèrent les habitants, et le partagèrent entre eux. Manassé reçut la partie septentrionale, Ruben celle du midi,

(1) Gésénius, *Thes.*, s. v., combine ce nom avec ענק, au long cou, les *Enakim*.
(2) *Deut.*, 3, 5.

Gad la partie centrale de la plaine, située à l'est du Jourdain, et dont la conquête s'étendait aussi loin que l'occupation des anciens Cananéens. Og était resté seul de la race des Réphaïm (1), qui, dans les temps les plus anciens, avait occupé tout l'orient du Jourdain, et en avait été en partie chassée, en partie détruite et soumise par les Ammonites et les Moabites, plus tard par les Amoréens. Les Amoréens et les Réphaïm, appartenant à la race des premiers habitants de Canaan, se mêlèrent probablement, et Og pouvait appartenir à la race des géants Réphaïm, alors dispersés de tous côtés. On montrait son lit dans Rabbath-Ammon; il était long de neuf coudées et large de quatre. C'était peut-être, suivant Ritter (2), un sarcophage en basalte, tel que les nombreux tombeaux gigantesques qu'on montre encore dans le pays.

SCHEGG.

OKENSKI (ANTOINE-ONUPHRE), évêque de Posen (1780-1793), avait, à plusieurs reprises, fait des sacrifices considérables pour la reconstruction de la cathédrale, qui, le 30 septembre 1772, avait été incendiée, et dont il n'était resté que les murs. Il augmenta de beaucoup les revenus du grand séminaire, dont il confia la direction aux prêtres de la Mission, et auquel il attribua comme dotation non-seulement des droits sur le village épiscopal de Grodnica, mais encore les trois villages de Biélawy, Januszavice et Zemsko, qui avaient appartenu aux Jésuites, et qui, après l'abolition de l'ordre, avaient été abandonnés aux évêques de Posen en faveur des œuvres pies.

OLAF (SAINT). *Voyez* NORMANDS.

OLAF TRYGWÉSON. *Voyez* NORMANDS.

OLDEN-BARNEVELD. *Voyez* BARNEVELD.

(1) *Deut.*, 3, 11.
(2) *Géogr.*, XV, 121.

OLDOIN (AUGUSTIN), Jésuite qui rendit des services à l'histoire, naquit à la Spezia, dans l'État de Gênes, en 1601, et mourut vers la fin du dix-septième siècle à Pérouse. Son principal ouvrage est : *Vitæ et res gestæ Romanorum Pontificum et cardinalium usque ad Clementem XI, Alphonsi Ciaconii et aliorum opera descriptæ, ab Augustino Oldoino recognitæ et ad* IV *tomos productæ*, tomi IV, Romæ, 1677. Il publia des documents pour servir à l'histoire des Papes dans deux autres écrits intitulés : *Athenæum Romanum, in quo Pontificum et pseudopontificum, necnon cardinalium et pseudo-cardinalium, scripta exponuntur*, Perusiæ, 1676. — *Catalogus eorum qui de Romanis Pontificibus scripserunt*, Francof., 1732. — *Index auctorum qui in S. Bibliorum volumina scripserunt*, Perusiæ, 1680. — *Clementes, titulo sanctitatis illustres*. — *Athenæum Augustum, in quo Perusinorum scripta exponuntur*, Perusiæ, 1678. — *Athenæum Ligusticum, sive syllabus scriptorum Ligurum, necnon Sarzanensium ac Cyrenensium, reipublicæ Genuensis eruditorum*, Perusiæ, 1680. — *Difficultates grammaticales*, en italien, Ancona, 1637. Il laissa en manuscrit : *Catalogus Italorum auctorum, index universalis scriptorum, hagiologia.*

Voir Jöcher, *Lexiq.*; Ersch et Gruber, *Encyclopédie.*

OLÉVIAN (GASPARD) naquit à Trèves en 1536. Son père, Gérard, était président de la tribu des boulangers, sa mère se nommait Sinzig. Il se fit un nom, durant les troubles de la réforme, comme l'un des prédicateurs et promoteurs du calvinisme en Allemagne, à une époque où cette doctrine n'avait encore aucun partisan dans ce pays. Il reçut sa première instruction dans diverses écoles paroissiales et monastiques de sa ville natale, et fut à l'âge de treize ans envoyé à Paris, aux écoles d'Orléans et de Bourges, pour y étudier le droit civil. Il séjourna plusieurs années dans ces diverses villes, entendit parler des innovations religieuses de Calvin et se lia au parti des huguenots. En 1557 il prit le grade de docteur en droit; mais, dans un moment de grave danger qu'il courut en voulant sauver de la Loire le fils du comte palatin Frédéric III, il fit vœu de prêcher l'Évangile dans sa patrie, si Dieu, après l'avoir sauvé, le destinait réellement à cette mission.

Il se mit alors à étudier l'Écriture sainte, les œuvres de Calvin, se rendit à Genève, entra en rapport direct avec l'hérésiarque, avec Bèze, avec Bullinger, Pierre Martyr et Farel, à Zurich, adopta pleinement leurs opinions et revint en 1559 à Trèves, où il se déclara le disciple et l'ami de Calvin et l'ardent partisan de son système. Il ne pouvait espérer être nommé « prédicateur de l'Évangile » dans la capitale même de l'électeur. Il prit donc des voies détournées, à l'instar de beaucoup de réformateurs suisses, se fit charger par le conseil municipal d'un enseignement profane dans une école de la ville, et profita, dès les premières semaines, de cette position pour parler à ses élèves, non pas de grammaire et de rhétorique, mais de théologie et de controverses religieuses. L'absence de l'électeur, Jean de la Layer, qui se trouvait avec les principaux de ses conseillers à la diète d'Augsbourg, l'enhardit, et il se décida à paraître devant la bourgeoisie de Trèves en qualité de prédicateur du calvinisme. Un des bourgmestres de la ville et quelques conseillers prirent le parti d'Olévian, tandis que la grande majorité du conseil demanda l'éloignement du prédicateur intrus. Cependant, par amour de la paix, on accorda à la minorité de soumettre la question du renvoi

à la décision des tribus; là aussi les opinions d'Olévian furent repoussées; trois tribus seulement, sans être toutefois unanimes, votèrent pour lui, tandis que onze tribus se déclarèrent en faveur du maintien de l'antique foi catholique. Le petit parti des novateurs, quoiqu'il eût lui-même insisté dans le conseil et les tribus pour qu'on en vînt aux voix, ne voulut pas reconnaître le résultat de la délibération. Quand il le vit contraire à ses espérances, il eut recours à toutes sortes de fraudes et de menées pour l'infirmer; son chef dans le conseil, Pierre Steuss, déposa une protestation dans laquelle il soutenait qu'en vertu de la paix de religion de 1555 chacun était libre d'adopter la confession d'Augsbourg. Or, dans le fait, Olévian avait agi directement contre cette paix de religion: 1° puisqu'il avait prêché le calvinisme, tandis que la paix de religion n'admettait formellement que la foi catholique et la confession luthérienne (d'Augsbourg) dans l'empire romano-germanique et excluait positivement toute autre confession; 2° puisque Trèves, ne relevant pas immédiatement de l'empire, ne pouvait pas même admettre la confession d'Augsbourg sans le consentement du souverain, le prince électeur. Se fondant sur ce motif et sur ce que les novateurs avaient cherché à faire prévaloir leur cause dans Trèves par des menées séditieuses et une véritable révolte, l'électeur fit diriger des poursuites judiciaires contre Olévian et les chefs de la secte nouvelle, tandis qu'il tâchait de ramener à l'obéissance les bourgeois qui s'étaient laissé séduire, en leur faisant comprendre le sens des articles de la paix de religion, l'illégalité de leur conduite et les conséquences qu'elle pourrait entraîner, puisque l'électeur avait le droit, dans le cas où ils s'entêteraient, de les bannir. Durant les longues négociations entamées entre le conseil municipal et l'électeur, les partisans d'Olévian parvinrent à exciter la bourgeoisie à se défier des intentions de l'électeur, qu'ils représentaient comme voulant restreindre les droits et les franchises de la ville; ils tâchèrent de s'attirer l'intérêt des princes luthériens du voisinage, en leur demandant, contrairement aux conditions de la paix de religion, d'appuyer par des députés leur cause contre leur souverain. Le mouvement serait devenu dangereux, et l'électeur eût eu de la peine à le réprimer, si les députés des princes luthériens ne s'étaient convaincus par eux-mêmes, et sur les lieux, que les partisans d'Olévian s'étaient rendus véritablement coupables de menées séditieuses, et que c'était non la confession d'Augsbourg, mais la doctrine de Calvin que prêchait Olévian.

Ces faits bien établis, les députés ne soulevèrent plus de difficultés, et l'électeur fit usage de son droit en obligeant les bourgeois qui persistaient à admettre les nouveautés religieuses à émigrer de la ville et du diocèse.

Peu après ce bannissement Olévian fut nommé professeur de théologie et prédicateur à l'université de Heidelberg; car, précisément à la fin de l'année où s'étaient passés ces événements à Trèves (1559), Frédéric III, électeur du palatinat, avait abandonné le luthéranisme pour le calvinisme, et, faisant usage de ses droits de réformateur, avait éloigné les professeurs et les prédicateurs luthériens et leur avait substitué des théologiens calvinistes parmi lesquels il avait compris Olévian (1561). Olévian rédigea alors, avec Zacharie Ursinus, que son calvinisme avait fait également chasser de Breslau, le *Catéchisme de Heidelberg*, qui parut pour la première fois en 1563. Olévian prêcha et enseigna pendant quatorze ans à Heidelberg, en qualité de professeur de théologie, de prédicateur et

de conseiller de l'électeur, dans le sens des doctrines et des institutions de Calvin. Cependant, sous le règne de Louis, successeur de l'électeur, un nouveau changement de religion s'opéra dans le palatinat électoral ; ce prince étant revenu au luthéranisme, les théologiens calvinistes furent destitués et bannis du pays (1575). Olévian se réfugia pendant quelque temps en Hollande, y fit la connaissance du prince Jean de Nassau-Katzenellenbogen, partisan du calvinisme, qui, quelques années après avoir pris les rênes du gouvernement de Nassau, en 1577, appela Olévian, en qualité de professeur et de prédicateur, à Herborn (1584), où celui-ci termina ses jours en 1587.

Quant au caractère d'Olévian, il était d'une vivacité sans borne et d'une ardeur désordonnée, au dire de son plus intime ami, Théodore de Bèze (1), que le Luthérien Hesshus nommait lui-même une bête féroce. C'est à cette ardeur exagérée qu'il faut attribuer l'esprit haineux qui respire dans le *Catéchisme de Heidelberg*, où le sacrifice de la messe est proclamé une idolâtrie maudite.

Olévian laissa plusieurs écrits qui parurent les uns pendant sa vie, les autres après sa mort. Ce sont principalement des sermons et des remarques sur les épîtres apostoliques; il s'est donné, dans plusieurs de ses écrits, la peine inutile de vouloir concilier la doctrine de Luther, sur la Cène, avec celle de l'Église réformée.

Voir *Gaspard Olévian, ou le Calvinisme à Trèves, en* 1559, par Marx, Mayence, 1846. MARX.

OLGA. *Voyez* HÉLÈNE.

OLIER (JEAN-BAPTISTE), fondateur et premier supérieur de la communauté des prêtres et du séminaire de Saint-Sulpice, fils d'un maître des requêtes, naquit à Paris en 1608 et fit ses études à la Sorbonne. A son retour d'un voyage qu'il avait fait à Rome et à Notre-Dame de Lorette, il se lia d'amitié avec S. Vincent de Paul, et cette intimité lui inspira la pensée d'entreprendre une mission en Auvergne, où se trouvait l'abbaye de Pébrac, dont il était titulaire. Il le fit avec succès. En 1638 il exécuta un voyage en Bretagne, pour y travailler à la réforme des couvents de religieuses. Le cardinal de Richelieu voulut récompenser ses services en le nommant évêque de Châlons-sur-Marne ; mais Olier refusa, ayant dès lors conçu le projet de fonder un séminaire destiné à l'éducation du clergé. Il accepta, en 1642, la cure de Saint-Sulpice, comme un moyen efficace de réaliser son dessein.

Cette paroisse se trouvait alors dans une situation morale très-fâcheuse. Olier s'entoura de prêtres zélés avec lesquels, à dater de 1641, il vécut en communauté, et leurs efforts réunis réussirent à faire d'une paroisse délaissée une des plus édifiantes églises de Paris.

Olier s'efforça notamment de combattre l'usage du duel, une des plaies de l'époque. Il eut du succès, et parvint à faire faire à beaucoup de gentilshommes le vœu public, dans l'église, de n'appeler jamais personne en duel et de n'admettre aucune provocation.

Cependant le nombre des ecclésiastiques qui s'étaient associés à ses travaux augmentait tellement qu'il put enfin réaliser le projet qu'il avait de fonder un séminaire. En même temps il commença, en 1646, la construction de l'église Saint-Sulpice ; mais le vaisseau en étant devenu insuffisant, Olier jeta, en 1655, les fondements de l'église actuelle, qui fut terminée par son successeur à la cure, l'abbé Longuet. Une partie des prêtres de sa société dirigeait le séminaire, l'autre remplissait les fonctions du saint ministère dans la paroisse. C'est ainsi que naquit la *Congrégation de Saint-Sulpice*, dont

(1) *Voy.* DE BÈZE.

les membres restèrent chargés, depuis lors, de l'administration de la paroisse Saint-Sulpice, de la direction du séminaire de Paris et de ceux de plusieurs autres diocèses de France. En 1652 le vénérable Olier renonça à sa cure et se retira au séminaire, qu'il dirigea jusqu'à sa mort, en 1657. Bossuet l'appelle *virum præstantissimum ac sanctitatis odore florentem.*

Outre les séminaires de Paris et de diverses provinces fondés par Olier, il en créa un à Montréal, au Canada, où il avait envoyé des missionnaires pour évangéliser les sauvages. Il fonda aussi, comme son ami et son père spirituel, S. Vincent de Paul, des écoles, des orphelinats, des associations pour soigner les pauvres et les malades. On a de lui quelques ouvrages de spiritualité, tels que : un *Traité des saints ordres*, 1676-1817; un *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure;* une *Journée chrétienne* et des *lettres* qui furent publiées à Paris en 1674, in-12.

Cf. Feller, *Dict. hist.*; Ersch et Gruber, *Encycloped.*; *Vie de M. Olier*, par M. Magot, de Saint-Sulpice; abrégé de sa *vie*, par le P. Gyri, in-12.

SCHRÖDL.

OLIVA (ALEXANDRE), général de l'ordre des Augustins, plus tard cardinal, naquit à Sassoferrato, de parents pauvres, fit ses études à Rimini, Bologne et Pérouse avec beaucoup de succès, et finit par enseigner dans cette dernière ville la philosophie et la théologie. Il prêcha aussi avec talent dans la plupart des grandes villes d'Italie. Son savoir, sa vertu, sa douceur et sa modestie, qui ne l'abandonna jamais au milieu des plus grands succès et des plus vifs applaudissements, lui valurent l'amitié et l'estime du Pape Pie II, qui le créa cardinal et évêque de Camérino. Ce Pape l'employa dans plusieurs négociations importantes, qu'Oliva remplit avec autant de prudence que d'habileté. Le cardinal mourut à Tivoli, le 22 juillet 1463, à l'âge de cinquante-cinq ans. Il a laissé des monuments de son savoir et de sa piété dans les ouvrages suivants :

1. *De Christi ortu sermones centum*;
2. *De Cœna cum Apostolis facta;*
3. *De Peccato in Spiritum Sanctum.*

OLIVA (ANELLUS), Jésuite, naquit à Naples en 1574, fut, en 1597, envoyé dans les Indes en qualité de missionnaire, et mourut, en 1642, à Lima.

Il écrivit, en espagnol, la biographie de plusieurs membres célèbres de sa compagnie, une histoire du Pérou et de la fondation de la Société de Jésus dans cet empire. Ces deux ouvrages n'ont pas été imprimés.

OLIVA (JÉRÔME), moine de l'ordre de Saint-Jérôme, à Crémone, vécut vers 1461 et fut l'auteur de plusieurs ouvrages, entre autres : *Expositiones super præcepta Decalogi*, *Conciones*, *etc.*, *etc.*

OLIVA (JEAN-PAUL), Jésuite, né en 1600, à Gênes, d'une noble famille, qui avait donné plusieurs doges à la république, acquit la réputation d'un très-grand orateur de la chaire chrétienne en Italie. Il prêcha avec beaucoup de succès devant les Papes Innocent X, Alexandre VII, Clément IX et Clément X. En 1664 il fut élu général de son ordre. Il mourut à Rome en 1682, à l'âge de quatre-vingt-deux ans. On a de lui un recueil de *lettres* très-estimées, en italien, qui parurent à Rome, en 2 vol. in-4°. Ses *Conciones in S. Palatio apostol.* parurent en 3 vol. in-fol. On a encore de lui : *Sermones* 56, *Romæ*, *variis in locis habiti; Sermones s. adhortationes domesticæ*, en six parties. Ses commentaires sur divers livres de l'Écriture furent publiés à Lyon, 1664, in-4°, et 1679, 2 v. in-fol.

OLIVA (JEAN), né en 1689 à Rovigo, dans l'État de Venise, devint prêtre en 1711. Son goût et son aptitude pour les lettres lui procurèrent à Asolo une place de professeur de belles-lettres qu'il occupa pendant huit ans. Il était membre correspondant de l'Institut de France, et vint en 1715 à Rome, où le Pape Clément XI l'accueillit avec bienveillance. Après la mort de ce Pape il devint secrétaire du conclave, et fit, à ce titre, la connaissance du cardinal de Rohan, qui le prit en amitié et le nomma son bibliothécaire. La bibliothèque du cardinal devint dès lors un véritable foyer d'érudition et l'asile des savants étrangers. Le bibliothécaire travailla pendant trente-six ans à augmenter les richesses du dépôt qui lui était confié, et qui acquit une valeur inestimable entre ses mains. Il en demeura le conservateur jusqu'au 19 mars 1757, jour de sa mort. On doit à sa plume, aussi active que savante :

1. Un discours latin prononcé, dans un collége d'Asolo, *sur la Nécessité d'associer l'étude des anciennes monnaies avec l'histoire proprement dite;*
2. Une dissertation *sur la Manière dont les sciences s'introduisirent parmi les Romains, et sur les causes de la décadence des sciences chez ce peuple;*
3. Une dissertation *sur un Monument de la déesse Isis.* Ces trois écrits parurent à Paris (chez Martin), en 1758, in-8°, sous le titre d'*Opuscules divers de l'abb. Oliva*;
4. Une édition d'un manuscrit de Sylvestre, sur un ancien monument de Castor et Pollux, avec la vie de l'auteur;
5. Une édition in-4° de plusieurs lettres de Poggi, qui n'avaient jamais été publiées;
6. Un catalogue manuscrit de la bibliothèque du cardinal de Rohan, en 25 feuilles in-fol.;
7. Une traduction latine d'une dissertation de l'abbé Fleury, sur *les Études;*
8. Une traduction française du livre de Lacelloti, les *Impostures de l'histoire ancienne et profane*, Londres, 1770, in-12, 2 p.;
9. Une traduction des *Tusculanes,* de Cicéron, *sur le Mépris de la mort*, Paris, 1732, in-12;
10. *Dissertatio ludicra de antiqua in Romanis scholis grammaticarum disciplina*, Venet., 1718.

OLIVA (NICOLAS), Franciscain, né à Bitonta, en Ombrie, devint gardien du couvent d'Assises, prieur du couvent de Venise, et fut l'auteur de deux volumes intitulés : *Propositiones theologicæ super Evangelia totius anni.* Il mourut en 1526.

OLIVA (NICOLAS), Augustin très-savant de Prato, dans le duché de Florence, devint général de son ordre, et, en 1677, évêque de Cortone. Il y mourut en 1684 (1).

OLIVA ou **OLIVI** (PIERRE-JEAN), Franciscain, de Sérignan, dans le diocèse de Béziers, naquit en 1247 et fut destiné par ses parents à entrer dans l'ordre des Minimes. Il devint bachelier en théologie à Paris, où il acquit la réputation d'un savant et saint homme. Il était un des zélateurs de la pauvreté, et par conséquent l'adversaire du droit de propriété des couvents. Les religieux de son ordre ne voulurent pas se soumettre au joug qu'il désirait leur imposer et cherchèrent à découvrir des erreurs dans son traité de la Pauvreté et dans son commentaire sur l'Apocalypse. Ils crurent, en effet, en avoir découvert plusieurs, et en dressèrent un acte d'accusation contre lui. Ses écrits furent soumis, en 1282, à l'examen de l'Université de Paris.

En 1292 Oliva fut obligé, à ce sujet, de paraître devant le chapitre général

(1) Ughelli, *Ital. sacra.*

de Paris. Il défendit si bien sa doctrine qu'il réduisit ses adversaires au silence. Oliva mourut à Narbonne en 1297, en odeur de sainteté. On le nomme souvent *Biterensis*, du nom du couvent de Béziers, où il vécut et enseigna longtemps. D'autres fois on l'appelle Oliva de Sérignagno, de son lieu de naissance.

Les opinions hardies et parfois exagérées d'Oliva furent cause des persécutions dont il fut l'objet, et qui, dès 1282, l'avaient fait citer devant le chapitre général de Strasbourg, où on l'avait accusé d'être une tête remuante et un hérétique.

Dans ses *Commentaires sur l'Apocalypse* il censure vivement le clergé; il vénère le fondateur de son ordre comme un être surhumain, et prétend que le Pape peut aussi peu modifier en quoi que ce soit la règle de saint François que l'Évangile, cette règle ayant, dit-il, été observée à la lettre par le Christ et les Apôtres. Tous les défenseurs de la stricte pauvreté se rattachèrent à Oliva, et les Franciscains de la Provence, qui appartenaient au parti des *Spirituels*, s'associèrent à lui et formèrent avec lui la *Congrégation de Narbonne*. Le Pape Nicolas IV, auquel la majeure partie de l'ordre fit parvenir des plaintes contre ces rigoristes exagérés, l'exhorta à la modération, mais ne fut guère écouté. Oliva avait su, nous l'avons dit, se défendre habilement contre les attaques dont il avait été l'objet, et était mort durant la discussion engagée avec les *Spirituels* de Narbonne. Malgré la renommée de sainteté qui entoura son tombeau, ses adversaires continuèrent à le considérer comme un hérétique, et obtinrent du général, Jean de Muro, qu'il intimât aux Franciscains la défense de lire les écrits d'Oliva et ordonnât qu'on les lui remît tous. Les religieux qui résistèrent furent emprisonnés. Cette défense ne fut levée que par le Pape Sixte IV, qui déclara que les écrits d'Oliva ne contenaient rien de contraire à la foi et aux mœurs. Jusqu'à cette déclaration certains théologiens n'avaient pas cessé d'extraire de ses livres, et surtout de ses commentaires sur l'Apocalypse, des passages d'après lesquels ils accusaient l'auteur d'erreur, et même de grossières attaques contre le Saint-Siége et l'Église romaine. Le libelle qui renfermait ces articles erronés fut condamné par le Pape en 1326; les ossements de l'auteur furent déterrés et brûlés (1). On fit aussi des extraits du livre d'Oliva, *des Louanges de la Ste-Vierge*, et on lui reprocha en 1278 des propositions téméraires. Le général de l'ordre, Jérôme d'Ascoli, obligea l'auteur des extraits de brûler son livre (2).

Un des plus zélés défenseurs d'Oliva, après sa mort, fut son disciple *Ubertino de Casale*, qui le justifia surtout de l'accusation portée contre lui par ceux qui soutenaient qu'il avait reconnu, dans la prostituée de Babylone dont parle l'Apocalypse, l'Église romaine.

Les écrits d'Oliva avaient été fort nombreux; mais, comme il avait toujours eu à se défendre des fausses incriminations d'hérésie, beaucoup de ces ouvrages furent anéantis, beaucoup d'autres furent conservés en manuscrits dans les bibliothèques publiques. Outre les ouvrages déjà cités Oliva écrivit un grand nombre d'autres traités philosophiques, exégétiques, dogmatiques, ascétiques et mystiques, tels que : *Quæstiones et tractatus logicales; postillæ super Genesin; in XII Prophetas minores; super 4 Evangelia; in Epistolas canonicas*; *Tractatus de Sacramentis; postillæ super libr. B. Dionysii de Angelica hierarchia; Expositio regulæ FF. Minorum; Quæstion. disput. de Papæ et concilii*

(1) Rayn, ad ann. 1325, n. 20.
(2) Wadding, *in Script. ord. Min.*

auctoritate; Miles armatus; Miles exercens, etc., etc.

Cf. Schröckh, *Histoire de l'Église*, XXVII, p. 493. DUX.

OLIVÉTAINS. *Voyez* BÉNÉDICTINS et FRANÇOISE-ROMAINE.

OLMUTZ (*archevêché*). Un des premiers apôtres des Moraves fut Urolf, évêque de Passau, qui prêcha au milieu d'eux au commencement du neuvième siècle, et qui fut élevé par le Pape au titre de métropolitain de Lorch (1), ayant sous sa juridiction la Moravie, partagée en deux diocèses (dont les siéges épiscopaux étaient « Neutra et Specolunum ou Spicolojulium, » appelé encore Iglau ou Olmutz). Ces diocèses tombèrent après la mort d'Urolf.

Le plus grand apôtre de la Moravie, après Urolf, fut S. Méthode (2), qui évangélisa cette province à partir de 863 et en fut nommé métropolitain par le Saint-Siége. Wiching, né en Allemagne, un des principaux prêtres de Méthode, devint évêque de Neutra.

Après le décès de Méthode et la retraite de Wiching, qui résigna son siége, la Moravie demeura sans évêque propre jusqu'au moment où Moymar, prince de Moravie, obtint du Pape Innocent IX un métropolitain spécial pour cette province et deux évêques, concession contre laquelle protestèrent, comme contre un empiètement sur les droits de l'évêque de Passau, les archevêques de Mayence et de Salzbourg (900).

En 906-908 le royaume de Moravie fut détruit, et pendant trente ans on ne trouve plus de traces du diocèse de ce nom. Enfin Gerhrard, évêque de Passau, que le Pape Léon VII nomma métropolitain de Lorch, et auquel le Pape Agapet II attribua la juridiction de la Moravie (948), institua Sylvestre

(1) *Voy.* PASSAU.
(2) *Voy.* MÉTHODE.

évêque de Moravie. Ce prélat dirigea son diocèse jusqu'en 966. Il est considéré comme le premier évêque d'Olmutz, parce qu'on présume qu'il y établit son siége; mais il n'eut pas de successeur immédiat, la province étant échue à la Bohême, qui, à dater des derniers temps de S. Méthode, avait peu à peu adopté le Christianisme (1), et son duc cherchant alors à obtenir pour la Bohême et la Moravie un évêque spécial, qui résiderait à Prague. Ainsi la Moravie comme la Bohême demeura jusqu'en 973 sous la surveillance et la juridiction des évêques de Ratisbonne.

En 973 eut lieu l'installation de Dietmar, premier évêque de Prague, et la Moravie fut unie à l'évêché de cette ville. Mais en 975 le célèbre évêque de Passau, Pilgrin (2), ayant été de nouveau élevé à la dignité de métropolitain de Lorch par le Pape Benoît VII, obtint, en vertu des droits de métropolitain de la Moravie que lui donnait son titre, et vu que la Bohême et la Moravie étaient deux provinces trop étendues pour n'être soumises qu'à un seul et même évêque, qu'un évêque spécial fût rendu à la Moravie. En conséquence Wratislas fut nommé vers 979; mais il mourut dès 981, et S. Adalbert, second évêque de Prague (3), réunit de nouveau la Moravie à son diocèse, jusqu'à ce qu'enfin, en 1063, avec le consentement de Sévère, évêque de Prague, un diocèse propre de Moravie fut créé, non plus d'une manière transitoire, mais à perpétuité, diocèse dont Jean, chanoine de Prague, fut nommé évêque et sacré par Sigfrid, archevêque de Mayence.

Ce nouveau diocèse fut celui d'Olmutz, et il garda ce nom après que

(1) Les missionnaires étaient venus surtout de Ratisbonne.
(2) *Voy.* PASSAU.
(3) *Voy.* ADALBERT.

l'évêque André de Daubrawitz y eut définitivement transféré, en 1092, son siége, de Poleschowitz, où il avait résidé à dater de 1063. Les évêques d'Olmutz se succédèrent dans l'ordre suivant :

1. Jean I (*alias* II), antérieurement chanoine de Prague († 1086).

2. André de Daubrawitz († 1096).

3. Pierre I, chanoine régulier du chapitre de Strahof, chapitre qui, pendant cent cinquante ans de suite, donna des évêques au siége d'Olmutz († 1104).

4. Jean II (ou III), qui acquit Kremsier (1) († 1126).

5. Henri Zdik, prélat pieux, bienfaisant, plein de zèle († 1150).

6. Jean III (IV) († 1157).

7. Jean IV (V), prudent, généreux et bienfaisant († 1172).

8. Dietlieb († 1181).

9. Pérégrin, pieux et irréprochable († 1185).

10. Kayn, célèbre par son hospitalité, sa générosité et ses prédications († 1194).

11. Engelbert, du Brabant, très-estimé des princes et des grands à cause de sa sagesse († 1199).

12. Jean V (VI), Bawor de Strakoniz, le dernier évêque pris dans le chapitre de Strahof, peu digne de ses prédécesseurs, inquiet, dissipateur et sans mesure († 1201). Ce fut sous son administration que vécut à Olmutz le Romain Baudouin, doyen de la cathédrale, qui s'occupa utilement du chant et de l'ordre des cérémonies du chœur.

13. Robert, Anglais, qui enrichit et orna sa cathédrale, et dont Dubravius dit : *Homo excellenti literatura præditus, magna prudentia ac morum gravitate insignis* († 1232).

14. Frédéric († 1241). Après sa mort l'empereur voulut, en place de Guillaume, élu par le chapitre, faire installer une de ses créatures, nommée Conrad de Friedberg. Il en résulta un conflit qui dura plusieurs années et qui se termina par une nouvelle élection.

15. Bruno, comte de Schauenbourg, fut élu ; il est dit de lui : *Ecclesiam suam tenuem et inopem adeo auxit et locupletavit ut eam de novo visus sit et instituisse et erexisse.* Il entoura Kremsier de murailles, lui valut les droits et priviléges d'une ville, y créa le couvent de Saint-Maurice, acquit pour le diocèse la seigneurie de Hochwald et d'Ostrau, celle de Keltsceh, la marche de Hulein, la petite ville de Hotzenplotz, et fonda le mont de piété qui se trouve près de l'église d'Olmutz († 1281).

16. Dietrich ou Théodoric, *non minus gravitate quam religione ac vitæ innocentia clarus* († 1302).

17. Jean Holy († 1311).

18. Pierre II, Bradowice de Lomnitz († 1314).

19. Conrad I, Bavarois, qui défendit courageusement les droits et la liberté de son Église et donna dans un synode tenu à Kremsier de salutaires statuts à son clergé († 1326).

20. Henri II, de Duba et Lippa († 1333).

21. Jean Wolko, fils naturel de l'empereur Wenceslas II, fondateur du couvent des religieuses de Pustumirz. Sous son épiscopat le diocèse d'Olmutz, jusqu'alors dépendant de l'archevêché de Mayence, fut soumis à la juridiction de l'archevêque de Prague († 1351).

22. Jean Oczko de Wlassim, promu en 1364 archevêque de Prague.

23. Jean de Neumark, auparavant évêque de Leitomischl et chancelier de l'empereur Charles IV, nommé, lui et ses successeurs, par ce souverain, comte de la chapelle impériale, restaura la cathédrale consumée par un incendie,

(1) A 36 kilomètres S.-E. d'Olmutz; résidenc habituelle des évêques actuels d'Olmutz. Magnifique bibliothèque.

releva la discipline ecclésiastique par les mesures prises dans un synode qu'il présida, et fut l'auteur de plusieurs écrits († 1380).

24. Pierre Gelito, auparavant évêque de Coire et de Magdebourg, fondateur du prieuré des chanoines réguliers de Landskron et de la Chartreuse, *Rubus B. V.*, à Trezek, acquit pour son diocèse la forteresse de Drzewczicz († 1387).

25. Jean Sobieslawek, que ses frères, les margraves Jodok et Procop, instituèrent de force, et que le Pape Urbain VI nomma, en 1389, patriarche d'Aquilée.

26. Nicolas de Riesenbourg († 1394).

27. Jean Mraz († 1401), qui, comme son prédécesseur, fut un prélat peu digne de sa dignité et prodigue des biens de son diocèse.

28. Ladislas de Krawarz († 1408).

29. Conrad II, de Vechte, dissipateur.

30. Wenceslas Kralik, vain, ami de la pompe et des dépenses († 1418).

31. Jean XII (XIII), de Bucka, évêque héroïque, *hæreticorum copiis ipsius auspiciis sæpe fusis* († 1430).

32. Conrad III, de Zwole († 1433).

33. Paul de Miliczin et Talmberg, persécuté par les Hussites, chéri des pauvres, vigoureux défenseur de son Église, véritable apôtre († 1450).

34. Jean XIII (XIV), Haz, vertueux comme Paul, plus savant que lui († 1454).

35. Prothasius de Boskowitz et Czernahora, prélat érudit et fort éloquent († 1482).

36. Jean XIV (XV), qui fonda le couvent de la Toussaint, à Olmutz, et devint Franciscain, en 1491, à Hradisch.

37. Altieri, cardinal.

38. Jean Borgia, cardinal († 1503). Ces deux évêques furent nommés directement par le Pape.

39. Stanislas Thurzo, reconquit à Rome, en faveur du chapitre, le droit d'élection, et fut élu évêque. Ce savant prélat sut défendre vaillamment les droits de son Église et l'intégrité de la foi catholique contre les sérieuses attaques des sectaires.

40. Bernard de Zaubek, qui succéda au précédent en 1540, mourut dès 1541.

41. Jean XV (XVI), Dubravius, connu par son Histoire de Bohême, écrite en très-bon latin, et par sa fermeté à l'égard des novateurs du seizième siècle († 1553).

42. Marc Khuen († 1565).

43. Guillaume Prusiowsky, qui fonda le collége des Jésuites et l'université d'Olmutz († 1572).

44. Jean XVI (XVII), Drovezky († 1574).

45. Thomas Albin de Helsenberg († 1575).

46. Jean Mezon († 1578).

47. Stanislas II, Paulowsky (1579-1598), un des plus remarquables pontifes d'Olmutz, remit l'ordre dans le diocèse, enrichit les églises et les couvents, rendit d'éminents services à l'empereur Rodolphe II, obtint pour lui et ses successeurs la dignité de prince de l'empire, déploya un zèle éclairé contre le protestantisme, présida, en 1591, un synode qui adopta les décrets du concile de Trente, et fut toute sa vie un grand bienfaiteur des pauvres.

48. François de Dietrichstein, cardinal (1598-1636), aussi remarquable que son prédécesseur, eut beaucoup à souffrir des rebelles moraves, les traita néanmoins avec beaucoup de ménagement, en qualité de gouverneur de la province, dignité à laquelle il avait été élevé après la victoire du Montblanc, créa des colléges de Piaristes, des monastères, etc.

49. Jean XVIII (XIX).

50. Plateis (1637).

51. Léopold-Guillaume, archiduc d'Autriche († 1662).

52. Charles-Joseph, archiduc d'Autriche († 1664).

53. Charles II, comte de Lichtenstein-Castelcorn, qui ramena beaucoup d'hérétiques à l'Église catholique par sa parole et ses exemples, donna de salutaires statuts au diocèse, bâtit le palais épiscopal d'Olmutz, créa le château, la bibliothèque et les magnifiques jardins de Kremsier, plusieurs colléges de Piaristes († 1695).

54. Charles III, duc de Lorraine, qui résigna en 1711.

55. Wolfgang (Annibal), comte de Schrattenbach, cardinal († 1738).

56. Jacques-Ernest, comte de Lichtenstein-Castelcorn, qui devint archevêque de Salzbourg en 1745.

57. Ferdinand-Jules, comte de Troyer, cardinal († 1758).

58. Léopold-Frédéric, comte d'Egk et Hungerbach († 1760).

59. Maximilien, comte d'Hamilton († 1776). A cette époque, et d'après les désirs de l'impératrice Marie-Thérèse, le siége d'Olmutz fut transformé en archevêché, et dut, en revanche, de 62 doyennés et de 522 paroisses composant le diocèse, céder à l'évêché de Brün, nouvellement créé, 27 doyennés et 230 cures, c'est-à-dire à peu près la moitié du cercle de Brün, le cercle de Znaym et d'Iglau. Les nouvelles circonscriptions furent arrêtées par la bulle du Pape en date du 9 juillet 1777.

60. Antoine-Théodore, comte de Collorédo, fut le premier archevêque d'Olmutz († 1811).

61. Marie-Thaddée, comte de Trautmannsdorf († 1819).

62. Rodolphe-Jean-Joseph Régnier, archiduc d'Autriche et cardinal († 1831).

63. Ferdinand-Marie, comte de Chosek († 1837).

64. Maximilien-Joseph Godefroi, baron de Somereau-Beekh, cardinal.

Cf. *Dubravii Hist. Bohemica*; Ersch et Gruber, *Encyclopédie*. *Voyez* les articles MORAVIE, FRÈRES (MORAVES), MÉTHODE.

SCHRÖDL.

OMAR (عُمر), fils d'Ali-Chattab (الخطاب), fut, sans contredit, le plus remarquable des quatre premiers califes, qu'on peut considérer comme les colonnes de l'islamisme (1). Il n'avait pas l'instruction et l'esprit intérieur d'Ali, mais il avait plus de persévérance, de force de caractère et d'enthousiasme, et il eut d'autant plus d'autorité et d'influence que ses qualités étaient unies à un grand empire sur lui-même, à beaucoup de désintéressement et à une extrême simplicité. Cette simplicité était d'autant plus frappante en lui qu'elle semblait en contradiction avec l'immense réputation dont il jouissait. Le vainqueur de Kadésia recevait les superbes ambassades des rois dans la misérable tente d'un Bédouin. Lorsqu'il parut devant Jérusalem et que la foule qui l'attendait se préparait à une entrée pompeuse et triomphale, il se montra dans l'accoutrement du plus simple des Bédouins (2). Oryah ben Zobéir, témoin oculaire, dit : « Je vis un jour Omar portant une grande outre d'eau sur son dos. Je lui adressai la parole : « Prince des croyants, ce que vous faites n'est pas digne de vous. » Il me répondit : « Un jour qu'on vint rendre hommage à ma personne, je sentis l'orgueil se glisser dans mon âme, et je résolus de le dompter. » A ces mots il me quitta et alla vider son outre dans la maison d'une pauvre femme (3). » Sa personne inspirait une respectueuse terreur. Muslim dit dans le Sahib que les femmes de Mahomet étaient effrayées toutes les fois qu'Omar entrait dans sa tente. Le sérieux et la simplicité d'Omar contri-

(1) Abubeker, Omar, Osman, Ali (*Voy.* ces articles), sont nommés الراشدون. Abulf., I, 440.

(2) Mogir-Eddin, *Histoire de Jérusalem et d'Hébron*, cod. 5 de la collection de Rehm, fol. 104 sq.

(3) Koscheiri, cod. Monac., 55, f. 111, *b*.

buèrent certainement à assurer aux armes de l'islam, pendant les dix années qu'Omar les dirigea, un des empires les plus considérables du monde. L'empire des Sassanides fut entièrement conquis, ainsi que la Syrie, la Palestine, l'Égypte, et une partie du nord de l'Afrique, appartenant à l'empire de Byzance. Il perpétua son souvenir à Jérusalem en y fondant la mosquée qui porte son nom, à laquelle il mit personnellement la main. Elle est élevée à la place de l'ancien temple et se nomme Al-Aksa, الاقصى.

Le surnom d'Alfaruk (الفاروق, celui qui distingue, qui décide) fut donné à Omar parce qu'il était prompt à trancher les difficultés par le glaive, ou parce qu'il distingua ce qui avait été strictement exigé de Mahomet de ce qui s'ajouta plus tard aux obligations de l'islamisme. Abubeker étant calife et voulant commencer la guerre à cause du retard qu'on mettait à payer l'impôt des pauvres, Omar fit valoir une distinction de ce genre ; il voulut abandonner au mouvement spontané de chacun le droit de payer l'impôt et n'exigea que la confession de la foi (1). En effet Omar, en faisant la guerre, ne demandait qu'une chose, qu'on professât le symbole musulman شهادة : « J'affirme qu'il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah et que Mahomet est son prophète, » symbole que Mahomet lui-même avait introduit par ses émissaires en Arabie, par exemple pendant la mission de Muad dans l'Iémen (2). Aussi Abu-Abeida, capitaine des armées d'Omar en Syrie, dut inviter Jérusalem à proclamer le symbole mahométan avant de commencer le siége de cette ville. Ce siége se termina par la reddition de Jérusalem, à l'arrivée du calife, qui revenait de Mésopotamie et retournait à Médine (1).

(1) Sahib, Muslim, cod. de Munich, fol. 13.
(2) *Ibid.*

Omar trouva, sous le rapport de la simplicité des mœurs et de la loyauté du caractère, un imitateur dans le calife Ommiade *Omar II*, qui commença à régner à Damas en 918. Ce prince offre une heureuse exception au milieu des sanglantes horreurs de l'histoire des califes des deux premiers siècles de l'islam. Koscheiri le cite comme le modèle d'une abnégation et d'une humilité héroïques (2).

HANEBERG.

OMER (CALCUL DE L'). ספירת העומר coutume judaïque déduite du Lévitique, 23, 15, 16. Le Lévitique dit : « Vous compterez donc depuis le second jour du sabbat, auquel vous avez offert la gerbe des prémices, sept semaines pleines, jusqu'au jour d'après que la septième semaine sera accomplie, c'est-à-dire cinquante jours, et alors vous offrirez au Seigneur un sacrifice nouveau. »

De là les Juifs tirèrent l'obligation de compter ces jours d'une manière spéciale, et ils nommèrent ce compte le *calcul de l'omer*, parce que c'est à partir du jour de l'oblation de la gerbe de Pâque, עומר (*omer*), qui, dans tout le passage du Lévitique, 23, 10-16, paraît comme la chose capitale, que doit commencer le calcul. Celui-ci se faisait à la fin de chaque jour, et l'on disait : היום יום אחד לעומר, « aujourd'hui il y a un jour à partir de l'omer; » le second jour on disait : היום שני ימים לעומר, « aujourd'hui il a deux jours depuis l'omer, » et ainsi de suite jusqu'au septième jour. On disait alors : היום שבעה ימים שהם שבוע אחד לעומר « aujourd'hui il y a sept jours, et ces

(1) Mogir-Eddin, cod. Rehm, 5, fol. 104. Cf. Abulf., I, p. 228.
(2) Risalet, f. 111, *a*. Cf. Abulf., I, p. 438.

jours forment la première semaine depuis l'omer. » C'est d'après ce calcul qu'on nommait les jours et les semaines. Ainsi, le huitième jour, on disait: : היום שמנת ימים שהם שבועה אחד ויום אחד לעומר, « aujourd'hui il y a huit jours, et ceux-ci forment une semaine et un jour depuis l'omer, » etc.

Mais on faisait précéder l'énonciation du chiffre d'une doxologie ainsi conçue : בא״י אמ״ה אקב״ו על ספירת העומר, « Sois loué, Jéhova, notre Dieu, roi du monde, qui nous as sanctifiés par ton commandement et nous as ordonné de calculer l'omer. » Après le calcul suivait l'oraison : « Puisse, ô Jéhova, notre Dieu et Dieu de nos pères, ton sanctuaire s'élever sous peu et de nos jours, et puissions-nous participer à ta loi ; car c'est là que nous voulons te servir et t'adorer, comme aux anciens jours et aux années d'autrefois ! » On ajoutait encore à cette oraison les prières secrètes, auxquelles tous les Israélites ne sont pas tenus, qui varient chaque jour, et dont les expressions et la récitation sont déterminées d'après des règles cabalistiques (1). Les cabalistes considèrent le calcul de l'omer comme une chose de la plus haute importance, et l'omettre est, à leurs yeux, une des plus graves infractions de la loi. La pratique de l'omer est à leurs yeux une préparation à la grande solennité de la Pentecôte. En comptant chaque jour, disent-ils, l'homme se souvient qu'il doit s'affranchir de ses défauts, ou, au moins, prendre la résolution de s'en défaire. En outre ils comparent les quarante-neuf jours pendant lesquels il faut compter (on ne compte pas le cinquantième, qui est le jour même de la Pentecôte) aux quarante-neuf articles qui peuvent rendre l'Israélite impur. On doit, et on peut, journellement s'affranchir d'une de ces causes d'impureté, de manière à paraître, au moment de la Pentecôte, sans tache et sans péché devant le Seigneur.

Cf. Mayer, *le Judaïsme dans ses prières*, etc., p. 160 sq.

(1) *Voir* Bodenschatz, *Organis. ecclés. des Juifs modernes*, II, 303, fol. 319.

OMMIADES. *Voyez* Califes.

OMNIBONUS, canoniste du onzième siècle, né à Bologne, plus tard évêque de Vérone. Au dire du moine Albéric (1), il aurait rédigé, avant Gratien, une *Concordia discordantium Canonum*, dont la première partie était divisée en XXVI *Distinctiones*, la deuxième en XXXVII *Causæ*, et diverses questions. Cet ouvrage, appelé, du nom de l'auteur, *Omnibonum*, aurait été augmenté par Gratien, qui lui aurait valu son autorité. Il est hors de doute que le dire d'Albéric est faux (2). Omnibonus était un disciple de Gratien, qui ne fit qu'un extrait du décret de Gratien (3) et en composa une espèce de Somme.

Jean-Guillaume Bikell, dans son programme des fêtes publié en 1827 à Marbourg (4), parle de cet extrait d'Omnibonus, qu'il trouva dans un manuscrit de la bibliothèque de Saint-Barthélemy, à Francfort.

OMOPHORIUM, ornement que portent, dans l'Église grecque, les métropolitains et les évêques. C'était, dans les premiers siècles, un manteau que les empereurs de Constantinople accordaient à certains évêques, comme une marque d'honneur et un symbole qui rappelait que les évêques possèdent dans les affaires spirituelles le même pouvoir que les empereurs dans les affaires temporelles. Plus tard les patriarches envoyèrent ce manteau aux

(1) *Chron. ad ann.* 1156.
(2) Cf. Bœhmer, *Diss. de var. decreti fort.*, § X. Sarti, *de Clar. archigymn. Bonon. prof.*, t. I, p. I, p. 282.
(3) Robert, *de Monte*, ad ann. 1130.
(4) P. 5.

métropolitains et aux évêques, toujours avec le consentement de l'empereur, et il devint de cette manière commun à tous les évêques d'Orient. Ils le reçoivent encore de nos jours, lors de leur ordination, et le nomment ὠμοφόριον, parce qu'ils le portent sur les épaules ; il descend jusqu'aux genoux et est orné de croix. Pendant la messe ils le déposent au moment de l'Évangile et le remettent après la Communion. Le *pallium* a remplacé cet omophorium dans l'Église latine, et le Pape seul le confère aux prélats qu'il veut honorer.

Cf. Pallium.

ON (אֹן· אוֹן (1), qu'Ézéchiel (2), par un jeu de mots, remplace par אָוֶן, vanité, néant) est l'*Heliopolis* des Grecs, dans la basse Égypte, environ à 8 kilomètres nord-est du Caire, comme le prouvent les Septante, qui traduisent le mot égyptien *On* par *lumière*, *soleil*, et Jérémie, qui nomme cette ville maison du Soleil, בית־שמש (3). Cette ville était le foyer principal du culte du soleil, de l'astronomie qui s'y rattachait et de la science en général. Les prêtres et le temple d'On sont célèbres dans l'antiquité. Il y avait à Héliopolis, comme à Saïs, une école où les indigènes et les étrangers venaient puiser la science. Lorsque Strabon visita Héliopolis, au temps de l'empereur Auguste, on lui montra encore la place des maisons dans lesquelles avaient demeuré Platon et Ératosthènes. La ville, pour se garantir des inondations du Nil, était en majeure partie située sur une colline artificielle. Son temple était au sud, le reste de la ville au nord. Tout près de la ville coule la plus célèbre source de l'Égypte, source d'eau douce excellente, tandis que les eaux des autres puits ont presque toutes un goût salé. C'est pourquoi les géographes arabes nomment On *Ain-Schems*, c'est-à-dire Source du Soleil, et le petit village qui est aujourd'hui situé à cet endroit *Matarié*, c'est-à-dire Eau fraîche. Les Mahométans et les Chrétiens vénèrent également cette source, car, d'après la légende, la sainte famille, dans sa fuite en Égypte, but de ses eaux. Héliopolis fut détruit par Cambyse. Le barbare, dit Strabon, anéantit ce qu'il put atteindre par le fer et le feu. Cependant au temps de Strabon il y avait encore d'imposantes ruines, des obélisques, de nombreux sphinx, qui, originairement, formaient de longues allées. Aujourd'hui on ne voit plus, sur un monceau de décombres rempli de petits blocs de marbre, de granit et d'ardoises, qu'un magnifique obélisque debout, en granit rouge, intact, d'environ 19 mètres de haut, chargé d'hiéroglyphes, parmi lesquels Wilkinson a trouvé le nom d'*Osirtesen* (le premier), durant le règne duquel (1740-1696 avant Jésus-Christ), d'après les données du même savant, Joseph vint en Égypte. Les données bibliques s'accordent avec cette assertion scientifique, en ce sens qu'Asnath, femme de Joseph, était la fille d'un prêtre du soleil, *Pete Phre, h. e. qui solis est, soli addictus* (1). Au culte du soleil était associé le culte du bœuf, *Mnephi*, qui était honoré dans une chapelle spéciale à Héliopolis.

Cf. Schubert, *Voyage en Orient*, II, p. 167 sq.; Niébuhr, I, p. 98.

Schegg.

ONCOMMERA, Ohnkumernus, contracté *Kumernus*, est le surnom d'une vierge nommée *Wilgefort*, réputée sainte, dont les Bollandistes parlent, le 20 juillet, dans la vie de *Ste Liberata*, martyre espagnole, parce que Wilgefort est parfois nommée *Liberata*, quoi-

(1) *Gen.*, 41, 45.
(2) *Ézéch.*, 30, 17.
(3) 43, 13.

(1) Cf. Gésén., *Thes.*, s. v. פותי פרע.

qu'il soit facile de la distinguer de cette sainte.

La légende de cette jeune fille, plus connue en Allemagne sous le nom de Ste Kumernus, rapporte ce qui suit : « Wilgefort, fille d'un roi païen de Lusitanie, du second siècle, était une belle et pieuse princesse, qui devait épouser le roi de Sicile, encore païen. La jeune fille, fiancée à l'Époux divin, demanda à Dieu de lui donner une figure qui ne pût plus plaire à aucun homme. Sa prière fut exaucée, et sa figure fut couverte de barbe. Ayant répondu à son père, qui lui demandait d'où venait cette transformation, que le Christ l'avait rendue semblable à lui, elle fut crucifiée par ordre de son père. Après sa mort, les malheureux, les affligés furent fréquemment consolés par son intervention; de là son nom germanique de sainte Kumernus (*Kummernüss* en allemand, affliction). » On ne rencontre cette légende qu'au quinzième siècle, en Belgique et en Allemagne. Quelques Espagnols ont identifié Ste Libérata avec Oncomméra, peut-être parce que celle-ci est parfois nommée Ontkommène, c'est-à-dire *Entkommene* (en allemand tuée, libérée). On voit tous les anachronismes qu'offre cette légende, qui ne repose sur aucune donnée historique digne de foi et qui s'applique encore à d'autres saintes.

SCHRÖDL.

ONCTION (EXTRÊME). Le péché a brisé l'harmonie et l'unité qui existaient entre la vie spirituelle et la vie physique de l'homme.

Cette unité, qui avait été primitivement accordée à l'homme, était fondée sur ce que le corps n'avait pas un principe de vie particulier, indépendant de l'esprit, mais était entièrement animé par l'esprit, n'était stimulé, mû et dirigé dans toutes ses manifestations vitales que par l'esprit. Comme la vie spirituelle et physique émanait tout entière d'un même et *unique* principe, il ne pouvait naître de division, de séparation entre l'esprit et le corps. L'esprit avait le pouvoir de dominer et d'unir l'ensemble de la vie humaine en se subordonnant lui-même à son Maître suprême, à l'Unité souveraine. Du moment qu'il se séparerait de Dieu, il devait nécessairement perdre sa puissance; la vie physique devait échapper à son empire et être plus ou moins livrée aux influences de la nature extérieure.

Cette séparation eut lieu par le péché, et à l'instant même le lien qui unissait l'esprit et le corps fut rompu. La vie corporelle ne reçut plus toute son impulsion de l'esprit, et dès lors naquirent dans l'homme, excités par une puissance étrangère et obscure, des désirs qui luttèrent contre l'esprit, la *concupiscence* (1). Le corps, abandonné par son principe de vie, s'ouvrit aux influences de la nature extérieure, qui troublèrent son unité organique, isolèrent ses forces et ses organes, jusqu'au moment où l'organisme entier se soustrait à l'empire de l'esprit, se dissout et se résout dans la nature extérieure, par les *maladies* et la *mort*. La maladie et la mort ne sont au fond qu'une même chose. La maladie est le commencement de la mort, la mort est l'achèvement de la maladie; la séparation, la dissolution, qui commence par l'une, s'accomplit par l'autre. C'est pourquoi, dans l'état actuel, il n'y a pas de santé parfaite; le germe de la dissolution est plus ou moins développé dans chaque homme. Comme la décadence du corps a été la conséquence de la chute de l'esprit, la vraie santé ne peut se recouvrer que par le retour de l'esprit à Dieu. Ce n'est que lorsque l'esprit aura repris l'empire sur lui-même qu'il

(1) *Voy.* CONCUPISCENCE.

pourra le reconquérir sur le corps, qu'il pourra le défendre contre les influences nuisibles du dehors et ramener à une unité vivante toutes les forces de l'organisme physique. Mais l'homme n'arrive à cet empire que par l'affranchissement du péché; il ne rétablit cette unité en lui-même que par son union avec Dieu, et c'est là le but de la Rédemption. Le Christ est donc le vrai médecin, qui non-seulement attaque le mal par le dehors, mais tarit intérieurement la source de la mort et ouvre celle de la vie.

Lorsque le Christ parut sur la terre pour anéantir le péché, il dut nécessairement agir comme celui qui est le maître de la vie et de la mort, et l'Église, avec le pouvoir de remettre les péchés, hérita de la puissance du Christ sur la mort. Le Christ lui-même montra que cette puissance ne devait pas rester bornée à sa personne, lorsqu'il envoya ses disciples et leur donna pouvoir de guérir toutes les maladies (1). Cet pouvoir est demeuré, sous cette forme merveilleuse, dans l'Église, comme une grâce gratuite; mais ce qu'il y a d'essentiel dans ce pouvoir, *la vertu intime qui fortifie l'esprit affaibli par le péché et lui restitue l'empire sur le corps*, fut attaché à des sacrements spéciaux. Ainsi l'esprit est fortifié par le sacrement de Mariage contre la concupiscence, qui se manifeste surtout dans l'instinct sexuel; il est fortifié contre la maladie qui va à la mort par le sacrement de l'*Extrême-Onction*.

Ce sacrement est donc, par rapport à l'onction des Apôtres dont parle S. Marc (2), et qui opérait des guérisons miraculeuses, ce qu'est le sacrement de Confirmation relativement aux dons merveilleux de la grâce dont jouissait l'Église apostolique (1). Le miracle accidentel a cessé ou se montre plus rarement; le fond est demeuré et reste le même. L'essence de cette puissance n'est pas la guérison physique, car celle-ci ne fait que retarder la mort, sans l'abolir, et ceux que le Christ guérissait, ceux même qu'il ressuscitait, devaient finalement mourir, puisque la mort est l'irrévocable loi imposée à l'homme. Le corps, tel qu'il est aujourd'hui, n'est plus en harmonie parfaite avec l'esprit; il faut, pour que cette harmonie se rétablisse, que le corps soit complétement transformé; il faut que tous les éléments étrangers en soient séparés, et c'est précisément ce qui s'opère par la mort. C'est pourquoi le Christ a vaincu la mort par la mort, et, grâce à lui, la mort n'est plus une séparation perpétuelle du corps et de l'esprit; elle n'est plus qu'une séparation transitoire des éléments étrangers; elle transfigure le corps, le relie de nouveau à l'esprit et le lui subordonne complétement. Comme, en général, le châtiment devient remède entre les mains de Dieu, la mort devient, par le Christ, pour le juste, un moyen de purification et de transfiguration. Sans doute cette purification n'est pas un procédé doux et paisible, dans lequel l'âme est complétement passive; car, si la dissolution partielle de la vie physique est déjà si douloureuse pour l'âme dans la maladie, la séparation dernière et définitive doit nécessairement être une lutte terrible, une inexprimable angoisse, une effrayante agonie, qui, comme toute douleur, est en même temps une épreuve. Cette lutte est d'autant plus pénible que le corps du péché, né avec l'homme, s'est développé et formé par des

(1) *Marc*, 6, 7-14. *Matth.*, 10, 1-4. *Luc*, 9, 1-6. Cf. *Jean*, 14, 12.
(2) 6, 14.

(1) *Voy.* CONFIRMATION.

péchés actuels; car, comme tous les péchés ont le corps pour organe nécessaire, le péché s'adapte cet organe, le confirme dans son opposition contre l'esprit, et l'on peut dire que chaque péché laisse sa trace dans le corps.

Si donc la mort, en vertu de la Rédemption, doit, comme dernière pénitence, être un moyen de purification, il faut que l'homme soit actif, comme toutes les fois qu'il doit s'attribuer les mérites de la Rédemption, et qu'il coopère plus ou moins avec la mort; il ne peut pas contempler le combat en spectateur passif; il faut qu'il se mêle à la lutte. La patience est une coopération libre de ce genre; elle est le consentement de la volonté au décret divin, qui par le Christ devient un décret de la grâce; cette patience, cet abandon peut s'élever jusqu'au sacrifice volontaire, et l'homme, à l'exemple du Christ mourant, peut donner librement sa vie pour expier son péché. Pour que cette lutte suprême contre la suprématie du corps mène l'homme à la victoire, il lui faut une assistance particulière et divine, une grâce spéciale, et cette grâce lui est communiquée par le sacrement de l'Extrême-Onction.

Dans ce sacrement l'Église exerce réellement la puissance que le Christ lui a transmise sur la mort, non en empêchant la mort, mais en enlevant à la mort sa victoire et son aiguillon, en faisant de la mort un moyen de purification et de transfiguration pour le corps, et en menant le juste à la vie véritable, tandis que le pécheur va par la mort à la mort. L'Église a toujours eu la conviction et la certitude qu'elle a reçu de son Fondateur le pouvoir d'aider le Chrétien mourant à triompher de la mort, et elle a toujours administré le sacrement suprême dans ce but.

On connaissait ce sacrement dans l'antiquité sous des noms divers: l'huile sainte, l'huile de la prière, ἅγιον ἔλαιον, εὐχέλαιον, l'huile de la bénédiction, la sainte onction, l'onction des malades, le sacrement des mourants. A dater du douzième siècle on l'a habituellement appelé l'Extrême-Onction, *Extrema Unctio*.

L'*institution* de l'Extrême-Onction par le Christ n'est pas formellement rapportée par les Évangélistes; le concile de Trente ne considère pas l'onction du malade que raconte S. Marc (1) comme l'institution elle-même; il n'y voit que l'annonce du sacrement (2). Ce silence fut pour les réformateurs un motif suffisant de nier l'institution divine et par conséquent le caractère sacramentel de l'Extrême-Onction, tout comme il porta quelques scolastiques, par exemple Hugue de Saint-Victor, Pierre Lombard, S. Bonaventure, à n'admettre qu'une institution médiate de Jésus-Christ par les Apôtres. Mais, quoique l'Écriture ne nous raconte pas l'institution de l'Extrême-Onction, le Nouveau Testament renferme la preuve évidente que ce sacrement fut institué par Jésus-Christ et transmis à son Église, dans ce passage de l'Épître de S. Jacques, 5, 14, 15 : *Infirmatur quis in vobis : inducat presbyteros Ecclesiæ et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum, et allevabit eum Dominus, et, si in peccatis est, remittentur*, etc., etc.

Luther chercha à infirmer ce passage, non-seulement en révoquant en doute l'authenticité de l'Épître de S. Jacques, mais en affirmant brusquement et péremptoirement « qu'un Apôtre ne peut instituer de sacrement. »

Mais l'Église ne considère pas non plus les paroles de l'Apôtre comme

(1) 6, 13.
(2) Sess. XIV, c. 1.

étant celles de l'institution du sacrement; elle proclame que le sacrement, institué par le Christ, et sans aucun doute depuis longtemps administré par les Apôtres, a été publiquement garanti et promulgué à toute l'Église par l'Épître de l'Apôtre : *Sacramentum a Christo Domino* INSTITUTUM *et a B. Jacobo Apostolo* PROMULGATUM (1). Il n'y a aucun doute que le rite recommandé par l'Apôtre est identique avec le sacrement de l'Extrême-Onction administré par l'Église ; car, d'une part, il est évident que l'Apôtre donne une prescription valable pour tous les temps, puisqu'elle se trouve au milieu d'autres commandements d'une nature absolument universelle, immédiatement après le verset 13 : *Tristatur aliquis vestrum : oret; æquo animo est : psallat. Infirmatur*, etc., et immédiatement après : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra*, etc.; d'autre part, tous les anciens témoignages relatifs à l'Extrême-Onction se rattachent à ce passage, et prouvent que l'Église n'a jamais cru, en administrant ce sacrement, faire autre chose que se conformer au commandement de l'Apôtre. Or l'Apôtre désigne nettement le rite qu'il recommande comme un sacrement, en ce qu'à une action extérieure, *orent... ungentes oleo*, il attribue un effet surnaturel et spirituel, *salvabit... allevabit... remittentur*. S'il n'y a pas une liaison naturelle, évidente, entre cette action et cet effet, cet effet ne peut être ordonné que par Dieu, d'une manière surnaturelle, et ce n'est qu'avec la conviction de ce commandement divin, ou de cette institution par le Christ, que l'Apôtre peut recommander cette action et promettre et garantir avec certitude l'effet spirituel et surnaturel du moyen qu'il indique. Ainsi l'institution, que l'Écriture ne rapporte pas, découle nécessairement de ce passage et y trouve sa démonstration.

(1) *Conc. Trid.*, sess. XIV, can. 1.

Une objection sans fondement est celle qui prétend que l'onction recommandée par S. Jacques n'est prescrite que comme un remède physique, un moyen de guérison, qu'il ait une efficacité naturelle ou miraculeuse; car ce qui résulte de l'une et de l'autre hypothèse, c'est ce fait que l'Apôtre donne, comme effet du remède, non-seulement la guérison, mais la rémission des péchés. Cela seul empêche de penser à une simple guérison. Mais la rémission des péchés, disent les adversaires en insistant, n'était indiquée que conditionnellement. A quoi il faut répondre que le *si* ne doit pas être pris ici dans le sens d'une condition proprement dite, puisque très-souvent cette conjonction indique d'une manière générale un motif, par exemple, Jacques, 1, 5 : *Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo*.

D'ailleurs, ce qui parle surtout contre l'opinion d'un remède *naturel*, c'est que l'Apôtre indique non-seulement l'onction, mais la prière de la foi, comme cause efficace de la guérison. Un remède naturel eût été simplement administré par les parents et les gens de la maison, et, si on avait par hasard voulu s'adresser à l'Église, on aurait eu recours, avant tout, aux diacres, qui étaient chargés du soin des malades.

On peut aussi peu prétendre qu'il est question d'une guérison *miraculeuse* et que l'onction est par conséquent la même que celle dont parle S. Marc (1); car le don miraculeux n'était jamais attaché à telle ou telle fonction particulière; il était indistinctement distribué dans l'Église à tel ou tel fidèle, laïque ou prêtre, et il n'y aurait pas eu de motif ici d'appeler des prêtres, en supposant même que ceux-ci, d'après les

(1) Ch. 6.

croyances des protestants, n'étaient que les anciens de la communauté. L'Apôtre ne pouvait pas promettre des guérisons miraculeuses de ce genre à perpétuité, comme il recommande à jamais l'onction sacramentelle; les Apôtres connaissaient trop bien l'Église, dont ils étaient les colonnes, pour ne pas savoir que les dons de la grâce ne seraient pas toujours aussi universels dans l'Église qu'ils l'étaient dans les temps apostoliques (1).

Nous avons moins de témoins anciens de la tradition de l'Église concernant le sacrement de l'Extrême-Onction que concernant les autres sacrements. Cela provient sans doute de ce que ce sacrement avait moins d'influence sur la vie publique de l'Église, qu'il était en rapport plus intime avec la Pénitence, et, par conséquent, était moins souvent nommé pour lui-même. En effet nous voyons qu'il en est fait mention dans ses rapports avec la Pénitence par les premiers témoins de cette tradition, c'est-à-dire par Origène (2), S. Chrysostome (3), S. Césaire (4). Le plus important des anciens témoignages est celui d'une lettre du Pape Innocent I[er] à Décentius, évêque d'Eugubium. Cet évêque avait posé plusieurs questions auxquelles Innocent répondit en ces termes: *Non est dubium (verba Jacobi) de fidelibus ægrotantibus accipi vel intelligi debere, qui sancto oleo chrismatis perungi possunt, quo ab episcopo confecto, non solum sacerdotibus, sed et omnibus uti Christianis licet, in sua aut suorum necessitate inungendo.... Pœnitentibus istud infundi non potest, quia genus est sacramenti; nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi* (1)? La seule difficulté qu'offre ce passage, qui semble accorder aux laïques le droit d'administrer l'onction, est facilement résolue quand on fait attention que, conformément aux usages de la langue, le mot *inungendo* est pris passivement.

A dater d'Innocent les témoignages deviennent plus abondants, surtout dans les nombreux livres liturgiques, à commencer par le Sacramentaire de saint Grégoire jusqu'au temps de Charlemagne, époque à laquelle il ne peut plus être élevé de doute sur l'usage général de l'Église, parce que non-seulement tous les écrivains parlent de l'Extrême-Onction, mais parce qu'une série de conciles provinciaux (Châlons, 813; Aix, 836; Worms, 868; Mayence, 847) rendent des décrets concernant l'administration de ce sacrement, et qu'on en voit des exemples dans la vie des saints, dont il est positivement raconté qu'ils ont reçu l'Extrême-Onction: ainsi, dans la vie de S. Eugène, évêque d'Ardstrath, au commencement du sixième siècle (2); de S. Eugendus (3), de S. Calatricus (4), etc., etc. La preuve la plus certaine de la tradition de l'Église à cet égard se trouve dans l'accord de toutes les Églises d'Orient, grecque, arménienne, copte et nestorienne, dont les livres symboliques, les liturgies et la pratique reconnaissent l'Extrême-Onction comme un sacrement, absolument dans le sens de l'Église catholique (5).

Les *effets* de ce sacrement sont énumérés dans les paroles de S. Jacques. Le concile définit cet effet d'une

(1) Cf. I *Cor.*, 13, 8.
(2) *In Lev.* hom. II, n. 4.
(3) *De Sacerd.*, III, 6.
(4) Serm. CCLXV, n. 3, *in Append. Aug.*, t. V.

(1) Ep. XXV, cap. 8, dans Constant, *Epp. Rom. Pont.*, t. I.
(2) Boll., *Aug.*, t. IV, p. 627.
(3) Mabill., *Act. S. O. S. B.*, t. I, p. 559.
(4) Mab., l. cit., p. 119.
(5) Renaudot, *Perpétuité de la foi*, t. V. Goar, *Euchol.* Assemani, *Bibl. or.*, t. III. Léo Allatius, *de Conc. Eccl. Or. et Occ.*, etc.

manière générale : *Mentis sanitas, et, in quantum expedit, ipsius etiam corporis.* Le concile de Trente explique ces effets par ces paroles de l'Apôtre : *Res hæc est gratia Spiritus sancti; cujus unctio delicta, si qua sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et ægroti animum alleviat et confirmat, magnam in eo divinæ misericordiæ fiduciam excitando, qua infirmus sublevatur et morbi incommoda ac labores levius fert, et tentationibus dæmonis calcaneo insidiantis facilius resistit, et sanitatem corporis interdum, ubi saluti expedierit, consequitur.* Ainsi la grâce sanctifiante opère, d'après les besoins du malade, d'une triple manière.

Le premier effet est la santé, *salvabit*, σώσει; mais cet effet est toujours, comme au temps du Christ, subordonné à une condition, à la foi de celui qui est malade (1).

Le second effet est un soulagement, une force spirituelle, *alleviabit*, ἐγερεῖ, qui met le malade en état : 1° de surmonter les tentations d'impatience, de défaillance, de désespoir, qui naissent de la maladie, et qui redoublent, dans ces moments critiques, par les efforts du diable; 2° d'accepter la maladie et la mort avec confiance et résignation de la main de Dieu, comme pénitence et moyen de salut. Cette force nouvelle fait disparaître la langueur et l'infirmité naturelle que l'homme apporte, par suite du péché, dans ce combat suprême, et que le concile de Trente, d'après les explications du Catéchisme romain, comprend surtout parmi les restes du péché : *Animam a languore et infirmitate quam ex peccatis contraxit, et a cæteris omnibus peccati reliquiis, liberat* (2).

(1) *Matth.*, 13, 58.
(2) P. II, c. 6, quæst. 14.

Le troisième effet est enfin la rémission des péchés, *remittentur*, ἀφεθήσεται. Quelques théologiens la considèrent comme l'effet capital du sacrement, quoiqu'ils restreignent cet effet aux péchés véniels, et aux péchés mortels qui n'ont pu être confessés, ou qui, par un défaut secret et involontaire qui entachait le sacrement de Pénitence antérieur, n'ont pas été remis.

Mais, dans ce cas, il faudrait compter le sacrement de l'Extrême-Onction parmi les sacrements des morts, et l'Église n'en connaît que deux, le Baptême et la Pénitence. Ainsi la rémission des péchés ne peut être qu'un effet secondaire du sacrement, en vertu duquel il complète ce que la Pénitence antérieure a pu avoir de défectueux, sans qu'on en ait eu conscience, remet les péchés véniels, et surtout, suivant S. Thomas (1), abolit la peine temporelle, *reatus pœnæ temporalis*, qui est attachée à la maladie et à la mort. Par conséquent il transforme le châtiment en moyen de salut, et le sacrement de l'Extrême-Onction est comme le complément du sacrement de Pénitence, avec lequel les Pères le mettent toujours en rapport.

S. Jacques désigne nettement l'huile comme la *matière* de ce sacrement, et l'Écriture entend toujours par là l'huile d'olive, laquelle doit avoir été consacrée par l'évêque (2).

La matière prochaine, *materia proxima*, est l'onction par l'huile. Le rite varie suivant les Églises; on applique l'onction tantôt à plus, tantôt à moins de parties du corps; en général, c'est aux principaux organes de la vie extérieure, comme organes du péché. La liturgie romaine ordonne l'onction des cinq sens, des yeux, des oreilles, du

(1) L. IV, *Contra Gent.*, c. 73.
(2) *Conc. Trid.*, sess. XIV, c. 1, *de Institut. sacramenti Extremæ Unctionis*, n. 3.

nez, de la bouche et des mains; elle y ajoute celle des pieds, organes du mouvement, et celle des reins, siége des convoitises sexuelles. Dans divers diocèses en place de l'onction des reins on pratique celle de la poitrine, ou on l'omet complétement, comme c'est toujours le cas pour les femmes. On trouve d'autres onctions dans d'anciens rituels; mais, comme nous le voyons dans le *Sacramentaire* de S. Grégoire et la *Vie de S. Eugendus*, parfois aussi on ne pratiquait que l'onction d'une seule partie du corps, de la poitrine ou de la tête, et aujourd'hui encore, en cas de nécessité, cette onction partielle est considérée comme suffisante.

Les différences sont également nombreuses quant à la *forme*.

D'après les paroles de l'Apôtre, l'essence de cette forme est une prière faite sur le malade, et il n'est pas nécessaire que tout l'effet du sacrement soit exprimé dans cette prière, ni que cette forme soit précisément déprécatoire; car d'anciens rituels, comme celui de S. Ambroise, renferment des formules purement indicatives. Le concile de Trente a ordonné la formule dont on se sert aujourd'hui, en ces termes : *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per visum* (*auditum, tactum, odoratum, gustum, gressum, per sensus*) *deliquisti.*

La formule de l'Église grecque est plus longue : *Pater sancte, medice animarum et corporum, qui Filium tuum unigenitum, D. N. J. C., omnem morbum curantem et ex morte nos liberantem misisti, sana quoque servum tuum N. a detinente illum corporis infirmitate, et vivifica illum per Christi tui gratiam, intercessionibus super omnes sanctæ Dominæ nostræ Deiparæ et semper Virginis Mariæ.... quia tu es fons sanitatum, Christe et Deus noster, et tibi gloriam referimus Patri, et Filio, et Spiritui sancto, etc.*

Le *ministre* du sacrement est formellement désigné par l'Épître de S. Jacques : c'est le prêtre, et l'Église a toujours professé que non-seulement les laïques, mais les diacres, sont exclus du droit d'administrer ce sacrement. Sans doute on voit, dans l'ancienne Église, une onction administrée par des laïques, et elle est encore en usage chez les Grecs; mais ce n'est pas le sacrement de l'Extrême-Onction, ce n'est qu'un rite sacramentel; on se sert, dans ce cas, de l'huile consacrée, comme on se sert de l'eau des fonts baptismaux pour des ablutions. Il est indifférent que ce sacrement soit administré par un ou plusieurs prêtres; car, quand S. Jacques dit *inducat presbyteros*, le pluriel n'indique que le sacerdoce en général. Dans l'Église grecque on appelle ordinairement sept ou au moins trois prêtres, et, du temps de S. Thomas, c'était encore l'habitude de l'Église latine de charger plusieurs prêtres des prières, quoique, vraisemblablement, un seul d'entre eux administrât le sacrement, comme c'est encore l'usage aujourd'hui.

Le Chrétien qui est gravement malade, et qui est responsable de ses actes, est le *sujet* capable de recevoir ce sacrement. La responsabilité morale est une condition préalable, parce que le sacrement suppose des péchés actuels; par conséquent les enfants et les insensés ne peuvent recevoir ce sacrement. La maladie est une autre condition déterminée par l'Apôtre lui-même : *Infirmatur quis in vobis, etc.*, et, par conséquent, on ne peut administrer l'Extrême-Onction à ceux qui se portent relativement bien, comme, par exemple, à des femmes en couches, à des soldats qui vont

combattre, à des condamnés qui marchent à la mort. Eugène IV, dans son Decret aux Arméniens, déclare qu'on ne peut administrer ce sacrement qu'aux malades qui sont en danger de mort, *infirmus de cujus morte timetur*. Il faut, sans doute, considérer comme une maladie de ce genre l'extrême faiblesse d'un grand âge. Cependant l'Église recommande, comme un saint devoir (1), de ne pas remettre l'administration de ce sacrement jusqu'au dernier moment, alors que les malades perdent connaissance et ne sont plus capables, par conséquent, de recevoir avec conscience et dévotion la grâce qu'il confère. On ne peut recevoir l'Extrême-Onction qu'une fois dans la même maladie; mais on peut être administré dans toute nouvelle maladie, et, dans une même maladie qui se prolonge, à chaque atteinte mortelle.

La réception de ce sacrement n'est pas absolument nécessaire, *necessitate medii*; on a même prétendu qu'il n'y a pas de commandement à ce sujet, de sorte que ce ne serait pas l'absence, mais le mépris de l'Extrême-Onction qui serait coupable. Mais les paroles de S. Jacques suffisent pour établir le précepte, et, par conséquent, la nécessité du sacrement.

Enfin, quant au *rite*, on associe ordinairement l'Extrême-Onction à l'administration du saint Viatique, qu'elle précède, tandis qu'avant le douzième siècle l'Extrême-Onction succédait au saint Viatique. D'après le Rituel romain, ceux qui assistent à l'Extrême-Onction doivent réciter les psaumes de la Pénitence et les litanies. Probablement les prières que nous trouvons dans d'anciennes liturgies précédaient autrefois l'onction. D'après les rituels plus modernes, le prêtre dit avec les assistants le psaume *Miserere* et une courte litanie. Les trois oraisons qui sont associées à la cérémonie dans le Rituel romain ont passé dans la plupart des rituels. Du septième au douzième siècle domina l'habitude de renouveler sept jours de suite l'Extrême-Onction.

(1) *Cat. Rom.*, p. 2, cap. I, § 9.

L'huile avec laquelle on administre l'Extrême-Onction, *oleum infirmorum*, est ordinairement consacrée par les prêtres en Orient, et cela immédiatement avant l'administration du sacrement. Dans l'Église latine c'est le privilége des évêques, qui seuls consacrent les huiles, le saint Chrême et l'huile des catéchumènes, le jeudi saint, avec l'assistance de douze prêtres (1). La consécration de l'huile des malades est la première, et se fait lorsque l'évêque est arrivé, dans le Canon de la messe, aux mots *per quem hæc, etc.*, par une courte prière, avec les exorcismes qui précèdent. A la fin de l'office chaque doyen fait prendre les saintes huiles pour les distribuer ensuite à tous les curés du diocèse. Comme on les renouvelle tous les ans, ce qui reste de l'année précédente est brûlé dans le feu nouveau du samedi saint. Si les saintes huiles manquent avant la fin de l'année, on peut y ajouter de l'huile non consacrée, mais toujours de manière qu'il y ait plus d'huile consacrée que d'huile ordinaire.

WEINHART.

ONCTION DES EMPEREURS ET DES ROIS. *Voyez* COURONNEMENT DES EMPEREURS ET DES ROIS.

ONÉSIME, Ὀνήσιμος, esclave de Philémon, qui s'était enfui de chez son maître, peut-être après avoir commis un vol (2), était arrivé à Rome et y avait rencontré S. Paul. L'Apôtre, qui l'avait connu antérieurement chez son

(1) *Voy.* HUILE, SEMAINE SAINTE.
(2) *Philém.*, 15, 18, 19.

maître, le convertit et en reçut des services pendant sa captivité. Cependant, au bout d'un certain temps, S. Paul renvoya l'esclave à son ancien maître. Philémon accorda la liberté à Onésime, qui se consacra tout entier à l'annonce de l'Évangile. Les *Constitutions apostoliques* (1) disent que S. Paul l'institua évêque de Béroé, en Macédoine. Le Martyrologe romain en fait mémoire le 16 février, et ajoute qu'il devint évêque d'Éphèse, après Timothée, qu'on l'emmena captif à Rome, à cause de sa foi, et qu'il y fut lapidé. S. Ignace, dans sa lettre aux Éphésiens, nomme l'évêque d'Éphèse Onésime et lui donne de grands éloges : Ὀνησίμῳ τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγήτῳ (2). Rien n'établit d'ailleurs que ce soit l'Onésime de S. Paul. La lettre aux Éphésiens est de 107 (ou de 116 apr. J.-C., selon Pagi). Onésime pouvait vivre encore, quoiqu'il dût alors avoir atteint une grande vieillesse.

ONGUENT. *Voyez* PARURE CHEZ LES HÉBREUX.

ONIAS Ier (Ὀνίας (3), חוניו) (4) succéda à son père Jaddua (Jaddus, selon S. Jérôme) (5) dans le souverain pontificat, qu'il exerça avec honneur pendant vingt et un ans. On ne sait rien de particulier d'ailleurs de son administration, si ce n'est qu'à cette époque les Juifs entrèrent en rapports de plus en plus fréquents et intimes avec l'Égypte, qui devint une seconde patrie pour des milliers d'Israélites. Onias laissa deux fils, *Simon Ier*, surnommé le Juste, qui lui succéda dans ses fonctions, et *Éléazar*.

ONIAS II étant encore mineur lors de la mort de son frère Simon Ier, le Juste, son oncle Éléazar devint grand-prêtre et le demeura tant qu'il vécut. Ce fut sous ce pontificat que se fit la célèbre version des Septante (1).

A Éléazar succéda Manassès, et ce ne fut qu'à la mort de celui-ci qu'Onias, déjà très-âgé, parvint au pontificat. Ce passe-droit fait à l'héritier légitime de la dignité pontificale avait été d'ailleurs avantageux au pays; car Josèphe (2) dépeint Onias II comme un homme mou, faible d'esprit et avare. Son avarice, sans le pousser cependant à des mesures oppressives, aurait bientôt précipité la Palestine dans de grands malheurs, puisqu'elle lui fit refuser à Ptolémée Évergète, roi d'Égypte, le faible tribut habituel de 20 talents que lui payaient les Juifs. Les cadeaux que fit son neveu et ses démarches à la cour de Ptolémée détournèrent la guerre qui menaçait le pays, et parvinrent même à réconcilier Onias avec le roi, malgré la juste irritation de ce prince.

ONIAS III, le plus célèbre et le plus malheureux des grands-prêtres de ce nom, était fils de Simon II et petit-fils d'Onias II. Le second livre des Machabées en parle beaucoup, et toujours de la manière la plus honorable. Il veilla énergiquement à l'observation de la loi, se montra sévère et juste envers les grands comme envers les petits. Cette austère impartialité excita la haine de Simon de Jérusalem, un des hauts fonctionnaires du temple. Simon devint le tourment de la vie d'Onias et causa sa mort; il attira au pays une guerre sanglante qui se prolongea jusqu'au moment où les victoires des hardis Asmonéens leur assurèrent le trône (3).

Le premier malheur qui menaça le pontificat d'Onias fut le pillage du tem-

(1) L. VII, c. 46.
(2) Ed. Reithmayr, Mon., 1845, p. 192.
(3) II *Mach.*, 3, 1.
(4) *Talm.*
(5) *Comm. in Dan.*, c. 9.

(1) *Voy.* ALEXANDRINE (version).
(2) *Antiq.*, XII, c. 4.
(3) Cf. II *Mach.*, 3, 1-6.

ple, qu'allait commettre Héliodore, lorsqu'une apparition miraculeuse en détourna le général syrien et le convertit (1).

Mais Simon n'eut pas de cesse qu'il n'eût irrité de nouveau les Syriens contre les Juifs par ses suggestions calomnieuses. Onias se vit obligé d'aller trouver le roi pour s'expliquer de vive voix. Cependant, Séleucus Philopator étant mort (176 avant Jésus-Christ), Antiochus Épiphane (176-164), qui lui succéda, transféra le souverain pontificat au frère d'Onias III, Jason, qui lui avait offert soixante talents de plus qu'Onias et s'était engagé à toutes sortes de conditions très-dures. Onias ne pouvait plus, sans courir risque de la vie, s'en retourner à Jérusalem; il demeura à Daphné, asile situé dans la proximité d'Antioche. Jason ne jouit pas longtemps de sa dignité. Ménélas promit à son tour à Antiochus trois cents talents de plus que Jason, qui fut évincé et s'enfuit vers les Ammonites. Ménélas n'ayant plus rien à craindre de Jason, que la haine et la malédiction universelles avaient suivi dans l'exil, redouta d'autant plus l'influence d'Onias dans sa retraite. Il n'eut pas de repos qu'il ne s'en fût débarrassé par les mains d'un assassin soldé, qui l'avait attiré hors de son asile de la manière la plus perfide (2). Les circonstances infâmes de ce meurtre excitèrent le mécontentement général des Juifs et des païens. L'assassin, Andronique, fut mis à mort par ordre du roi; Ménélas demeura impuni, grâce aux cadeaux qu'il fit et à tous les moyens de corruption qu'il sut employer à propos.

Les données relatives aux dates du règne de ces souverains pontifes varient. Suivant Eusèbe ils se succédèrent dans l'ordre suivant :

(1) II *Mach.*, 3, 7-40.
(2) *Ibid.*, 4, 32-34.

Onias Ier	régna	21	ans	et mourut en		302.
Simon Ier	»	9	»		»	293.
Éléazar	»	32	»		»	261.
Manassès	»	26	»		»	235.
Onias II	»	14	»		»	221.
Simon II	»	20	»		»	201.
Onias III	»	36	»		»	165.

La Chronique d'Alexandrie, au contraire, assigne aux règnes de Simon Ier 14 ans (1); d'Éléazar, 15; d'Onias II, 32; de Simon II, 22; d'Onias III, 24 (2).

Le malheureux Onias III laissa un fils de son nom, surnommé, quoique à tort, *Onias IV*, pour le distinguer de son père. Il ne parvint pas à régner, mais il acquit, sous d'autres rapports, de l'importance et de la renommée. Lorsque Ménélas eut été tué, en 163, et qu'Alcime, assisté par une armée syrienne, se fut emparé du pontificat (3), Onias s'enfuit en Égypte. Ptolémée Philopator (181-145) lui accorda la permission de bâtir un temple à Léontopolis. Ce temple subsista pendant deux cents ans (150 avant et 71 après Jésus-Christ) et rivalisa de magnificence avec celui de Jérusalem, qui lui avait servi de modèle. Les anciens exégètes chrétiens, tout comme les rabbins, rapportent à ce temple le fameux passage d'Isaïe, 19, 18-20. Mais les rabbins ont une tradition toute différente de celle de Josèphe sur cette fondation. D'après eux, Onias était un fils de Simon le Juste, qui voulut se substituer à son frère et obtenir le souverain pontificat; mais, n'ayant pu réussir, il s'enfuit en Égypte et bâtit à Alexandrie un temple schismatique (4). C'est là un vrai rêve du Talmud. Toutefois on trouve dans la Mischna des détails intéressants sur ce temple, qu'elle oppose comme

(1) Les talmudistes lui en assignent quarante. Il joue un grand rôle dans le Talmud.
(2) Selden, *de Success. pontif.*, c. 6.
(3) I *Mach.*, 7, 9.
(4) Cf. Selden, l. c., c. 8, qui admet le récit des talmudistes.

בית הניו, *Beth-Chonjo*, maison ou temple d'Onias, au temple de Jérusalem, בית המלדש (1). « Si l'on a fait vœu d'offrir un holocauste dans le sanctuaire, dit-elle, et qu'on le présente au temple d'Onias, on ne s'est pas acquitté de son obligation. A-t-on fait une promesse au temple d'Onias : on a rempli son devoir en y présentant son offrande, mais on peut aussi s'en acquitter dans le sanctuaire de Jérusalem; ailleurs, dit R. Simon, ce n'est pas un holocauste. » La plupart des rabbins partagèrent cet avis, disant que l'on ne pouvait remplir aucune fonction légale dans le temple d'Onias.

SCHEGG.

ONKÉLOS. *Voyez* BIBLE (*traductions de la*).

ONTOLOGIQUE (PREUVE). *Voyez* DIEU.

ONUPHRE (SAINT), solitaire, a une grande renommée légendaire. L'Église grecque en célèbre solennellement la fête le 12 juin, jour où l'Église latine en fait aussi mémoire. Le rédacteur des actes d'Onuphre, un certain abbé Paphnuce, d'Égypte, n'offre aucune garantie de ce qu'il raconte. C'est d'abord un personnage parfaitement inconnu, qui n'a aucun rapport avec ceux qui portèrent ce nom, et qui sont nommés dans l'histoire, comme Paphnuce, évêque et célèbre confesseur du concile de Nicée; Paphnuce, solitaire de la Thébaïde, qui convertit la pécheresse Thaïs; Paphnuce, père de Ste Euphrosyne (2); Paphnuce Céphala, abbé que Pallade cite comme un savant interprète de l'Écriture; Paphnuce, disciple de S. Macaire. — Il raconte d'ailleurs des choses qui sont incroyables et peu dignes d'un humble et vénérable saint. Il est probable qu'un auteur de légendes, assez inhabile d'ailleurs, se para du nom de Paphnuce, voulant édifier les solitaires et les moines, et, manquant de renseignements certains sur Onuphre, lui attribua divers traits tirés de la vie des Pères du désert. Telle est du moins l'opinion des Bollandistes.

Voici le récit de Paphnuce.

« Ayant résolu de pénétrer au fond des déserts de l'Égypte, il rencontra, après un voyage de 17 jours, un homme terrible d'aspect, les cheveux hérissés, couvert d'une peau de bête, les reins entourés d'une ceinture d'herbages, *specie terribilem, hirsutum capillis, quibus totum corpus tegebatur feræ adinstar, cingebatur enim circum lumbos herba ceophyllorum.* Cet homme était Onuphre. Il raconta à Paphnuce qu'il habitait cette solitude depuis soixante ans, qu'il avait toujours erré à travers les montagnes, ne vivant que d'herbes et de fruits sauvages, sans avoir jamais vu personne durant tout ce temps; que, jeune encore, il avait été moine dans un couvent de la Thébaïde, mais que, entraîné par l'exemple d'Élie et de S. Jean-Baptiste et par les avantages que la vie solitaire a sur celle des moines, il s'était fixé dans ce désert; qu'il y avait subi une multitude d'épreuves et de luttes, reçu habituellement sa nourriture de la main d'un ange, qui lui apportait également, tous les dimanches, la sainte Communion; que cette grâce était accordée à tous les solitaires qui, pour l'amour de Dieu, abandonnent la société des hommes, à côté d'autres grâces, comme celle d'être emportés par un ange au ciel, d'y contempler les saints et d'être remplis d'une lumière céleste et d'une joie ineffable; que le lendemain Onuphre, après avoir dit à Paphnuce les grâces extraordinaires qu'il demanderait pour ceux qui l'invoqueraient, rendit l'esprit; que les

(1) Cf. *Tract. Menachot.*, c. 13, § 10.
(2) *Voy.* EUPHROSYNE.

anges entonnèrent des cantiques de louanges, et que lui, Paphnuce, ayant enseveli le corps du saint, revint paisiblement dans son couvent. »

Tel est le contenu des actes de S. Onuphre que donnent les Bollandistes (12 juin); ils remarquent que l'on ne sait pas même dans quel siècle vécut ce saint.

SCHRÖDL.

ONYMUS (ADAM-JOSEPH), docteur et professeur de théologie, naquit à Wurzbourg le 29 mars 1754, y fit ses études et devint prêtre en 1777. Il se consacra au ministère des âmes en même temps qu'aux fonctions de précepteur. En 1782 il devint sous-régent du grand séminaire de Wurzbourg, en 1783 professeur d'exégèse et conseiller ecclésiastique, en 1786 chanoine de la nouvelle cathédrale, en 1789 régent du séminaire noble, directeur des gymnases de Wurzbourg et Minnerstadt; en 1803 conseiller de la direction, en 1807 membre de la commission des écoles, et mourut en qualité de doyen du chapitre et de vicaire général de Wurzbourg. Outre un certain nombre de *dissertations*, de travaux dans les journaux du temps et d'opuscules, on a de lui près de deux cents *Homélies* sur la doctrine, la vie et les souffrances de Jésus-Christ, formant un commentaire suivi, d'un style simple et attachant; de plus, *la Sagesse de Jésus, fils de Sirach*, traduite du grec, avec des notes, Wurzbourg, 1786; *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 5 vol., 1786-1802; *Exposition pratique de la doctrine de l'Église catholique*, Soulzbach, 1820; *Vues sur les Guérisons miraculeuses opérées par le prince Alexandre de Hohenlohe*, depuis le 20 janvier 1820, Wurzbourg, 1821.

Onymus n'était pas exempt de quelques-unes des idées fausses de son siècle.

Voir *Lexique des Savants*, de Waitzenegger, t. II, p. 82 et 83; t. III, p. 535.

HAAS.

OPHIR. *Voyez* ARABIE.

OPHITES (*Serpentini*). Nom d'une secte importante de gnostiques, dont le berceau est vraisemblablement l'Égypte. Les gnostiques d'Égypte se partagèrent en plusieurs branches, se répandirent dans d'autres pays, principalement en Syrie et en Asie Mineure, et reçurent, d'une de ces branches qui adorait le serpent (ὄφις), le nom d'*Ophites*, qui ne convenait pas à tout le parti. Leur affinité avec les Valentiniens les a fait prendre pour un démembrement de cette école; mais il est plus juste de leur attribuer une origine indépendante. Rien ne garantit ce que dit Origène (1) quand il prétend qu'un certain Euphrate en fut le fondateur. L'hypothèse de Mosheim, qui pense qu'il y eut des Ophites juifs antérieurement au Christianisme, est également fausse et fondée sur une interprétation inexacte d'un passage d'Origène. On n'a pas de renseignements précis sur le temps où cette secte commença à paraître. Il n'est pas présumable que son origine remonte au delà de l'an 150, ni qu'elle soit de beaucoup postérieure à cette date, puisque S. Irénée la connaît (2).

Voici les principales données du système des Ophites, mélange extravagant d'éléments chrétiens, judaïques, égyptiens et orientaux.

Le premier principe, l'Être suprême, dont tout dérive, est, comme chez les Valentiniens, l'Abyme, *Buthos*, qu'ils nomment aussi (avec Zoroastre et la Cabale) la Source de la lumière et l'Homme primordial. De Buthos émane le second homme, la *Pensée*, ἔννοια, premier acte créateur de l'homme pri-

(1) *Contra Cels.*, VI, § 28.
(2) *Adv. Hær.*, I, c. 34, 35.

mordial. De celui-ci émane l'*Esprit*, *Pneuma*, mère de toute vie, μήτηρ τῶν ζώντων, sagesse d'en haut, ἡ ἄνω σοφία. A cet esprit, principe féminin, comprenant tout germe de vie, est subordonné le second principe éternel, la *Matière*, qui se subdivise en eau, ténèbres, abîme et chaos. Ravis de la beauté de l'éternelle sagesse (sophia), ces deux premiers êtres s'unirent à elle, se fécondèrent dans la lumière divine, et de cette alliance naquirent deux nouveaux êtres, l'un parfait, mâle, le Christ divin, l'autre imparfait, féminin, qui ne reçut que la portion surabondante de la rosée de lumière, ἰκμὰς τοῦ φωτός, la *Sophie-Achamoth*, προύνεικος, germe imparfait de l'éternelle vie.

Le fond de ce mythe est que l'Être suprême, pour réaliser par sa sagesse le plan du monde, conçu dans sa pensée, produisit deux êtres qui devaient réaliser ses idées, chacun dans sa sphère propre, l'un dans le monde céleste, l'autre dans le monde terrestre. La Sophie-Achamoth se précipita dans le chaos, dont elle ignorait la nature, pour se créer un monde spécial et indépendant, et tandis que le Christ, semblable à sa mère, s'élève dans la lumière primordiale, et forme, avec les deux premiers principes, la *sainte Église* (prototype de l'Église des pneumatiques), Achamoth déchue mit en mouvement la masse inerte du chaos, qui plana libre pour la première fois sur l'eau, attira, par la vertu attractive de sa lumière, toute matière à elle, s'obscurcit par cette union, et, arrachée au royaume de la lumière, perdit la conscience de sa haute origine et du royaume dont elle était dérivée.

On reconnaît ici la pensée gnostique, suivant laquelle le divin, en entrant en rapport avec le matériel, au lieu de le dominer et de le maîtriser, se détériore et se dénature lui-même, puis cherche de nouveau à se relever, à s'affranchir, à se libérer.

La Sophie-Achamoth, qui conserva dans sa chute un fond de lumière divine, n'enfanta pas le monde. Dans cet état de décadence, oubliant tout ce qui est supérieur et s'imaginant qu'elle était elle-même la puissance suprême, elle enfanta, pour exercer la vertu créatrice dont elle est douée, le démiurge *Jaldabaoth* (le Dieu des Juifs). Le démiurge, nature perverse et dominatrice, voulut également se séparer de tout ce qui lui était supérieur, se rendre indépendant de sa mère et se faire passer pour le Dieu suprême. A cette fin il créa un ange à sa ressemblance; celui-ci en créa un autre, jusqu'au nombre de six, et ils formèrent ensemble les sept princes des planètes, les esprits des astres. A leur tour ils créèrent l'homme, masse informe, rampant sur la terre, à laquelle Jaldabaoth communiqua l'âme. Cependant, contre le gré et à l'insu de Jaldabaoth, la semence divine, le rayon de lumière maternelle qu'il avait reçu se transmit de son être à la nature de l'homme, par une secrète disposition de sa mère. Là est le nœud de toute la théologie gnostique, qui se résume dans l'idée du retour nécessaire de tout ce qui est pur et divin à son état primitif, après avoir triomphé de la matière qui l'absorbe.

Cependant la Sophie-Achamoth, accablée du poids de son corps, entrevoyant son égarement, fortifiée par la lueur de la lumière de son origine, ayant fait d'énormes efforts, se releva vers son état primitif, parvint dans un lieu mitoyen, τόπος μεσότητος, où la lumière plus pure continuant à la pénétrer l'affranchit enfin complétement de son corps. Ce corps, substance matérielle sans doute, mais la plus lumineuse des matières, plane au-dessus du monde physique et grossier, et le sépare du monde pur des

esprits. Pour châtier Jaldabaoth de sa révolte, pour lui enlever la lumière qui émanait encore de lui, pour purifier et ramener cette lumière à sa source, la Sagesse lui avait inspiré, sans qu'il s'en doutât, la pensée de créer l'homme. L'homme, auquel s'était transmise la lumière, attira la lumière de toute la création à lui, et présenta bientôt, non plus l'image de son créateur, mais la ressemblance de l'homme primordial, du Dieu suprême lui-même. A cette vue le démiurge, hors de lui de surprise et de colère, jeta de terribles regards sur le fond même de la matière, et, son image s'y réflétant, il en naquit un être plein de haine, de méchanceté et d'envie, Satan, sous la forme d'un serpent, ὀφιόμορφος, le perfide *Nous*, combinaison, dans le système des Ophites, de l'Ahriman persan, du Phtha égyptien, du Samiel judaïque et de l'Héphaistos grec. Le démiurge, dans sa rage, produisit les autres existences terrestres, les trois règnes de la nature, avec l'intention de tenir l'homme captif dans cette sphère grossière et infime. Il lui défendit, afin de l'arracher à la Sagesse et à toute relation avec le monde supérieur, de manger de l'arbre de la science. Mais l'homme, persuadé par le génie Ophis, envoyé à son secours par la Sagesse, mangea du fruit défendu et parvint par là à la connaissance de son origine et de sa haute destinée. Alors le premier couple humain fut précipité par Jaldabaoth de la région éthérée du paradis, où il vivait dans des corps éthéréens, sur la terre ténébreuse, et fut enfermé dans des corps opaques et terrestres. Pendant ce temps la Sagesse avait retiré au démiurge la semence divine de la lumière et en avait distribué les rayons aux hommes. L'esprit Ophis avait été entraîné dans l'abîme avec l'homme, il s'était matérialisé dans sa chute et était devenu un satan en petit, une copie du grand diable *Ophiomorphos* (avec lequel beaucoup d'Ophites le confondent), et il engendra, par sentiment d'orgueil, de jalousie, de vengeance à l'égard des hommes, qui avaient été la cause de sa chute, six esprits (les sept esprits archontiques), gouvernant la terre et le monde matériel, qui, depuis lors, sont constamment en hostilité avec la race humaine, cherchent à l'attirer vers la matière, à la plonger dans l'idolâtrie, dans l'apostasie, pour la livrer au tribunal de Jaldabaoth, lequel, de concert avec ses esprits, cherche à entraver le libre essor de la lumière divine dans l'homme. Quoiqu'il y réussisse dans la plupart des hommes, la Sagesse, qui veille constamment sur la race humaine, a toujours su se réserver un petit nombre d'élus, qui conservent la semence de la lumière divine. Parmi ces élus les Ophites comptaient Seth, Noé, que la Sagesse sauva du déluge envoyé par Jaldabaoth pour punir les hommes de leur idolâtrie, et notamment les prophètes, que primitivement le démiurge avait destinés à son service, mais que la Sagesse, sans en avoir bien la conscience, pas plus que Jaldabaoth, employa à prophétiser bien des choses relatives à l'homme primitif, au Christ céleste, dont elle préparait ainsi la venue.

Affligée de la misère de plus en plus profonde des hommes, malgré tout ce qu'elle faisait pour les en tirer, la Sagesse s'adressa, suppliante, à sa mère, *Pneuma*, et, à la demande instante de celle-ci, le Dieu suprême envoya le *Christ*, à l'époque où Jaldabaoth fit paraître Jean-Baptiste et naître d'une vierge l'homme Jésus, comme messie physique.

Le Christ s'unit à la Sagesse, parcourut les mondes des sept anges avec elle, cachant dans chacun de ces mondes sa nature sous des formes analogues à la sphère qu'il traversait, concentrant

en lui toute la lumière qu'il portait, et, parvenu sur la terre, il s'unit à l'Homme-Jésus au moment de son baptême dans le Jourdain. Alors seulement Jésus put opérer des miracles et annoncer le Dieu inconnu. Jaldabaoth, trompé, fit crucifier Jésus par les Juifs. Au commencement de sa Passion le Christ et Sophie remontèrent vers le monde de la lumière; mais ils ressuscitèrent Jésus, et lui donnèrent, en place de son corps grossier, un corps éthéréen, qui empêcha ses disciples de le reconnaître.

Jésus demeura encore dix-huit mois après sa résurrection sur la terre; pendant ce temps, inspiré par la Sagesse, il obtint une connaissance parfaite des plus hautes vérités, dont il ne communiqua qu'un petit nombre aux disciples qui en étaient capables. Alors il fut assumé par le Christ céleste dans le ciel, où il est assis à la droite de Jaldabaoth, sans être remarqué par celui-ci, et attire et absorbe en lui toutes les âmes purifiées par la connaissance du Christianisme. Dès que tout ce qui est pneumatique dans le royaume de Jaldabaoth sera attiré par le Christ, et que tout ce qui est lumineux sera rassemblé dans le Plérôma, la rédemption sera complète et la fin du monde aura lieu. Les natures purement physiques séjourneront avec Jaldabaoth dans la gehenne ou le Tartare.

Il y avait cependant parmi les Ophites des divergences sur la doctrine du génie Ophis. Quelques-uns parmi eux considéraient Ophis comme un bon esprit, comme un symbole de la Sagesse, et celle-ci, dans un sens panthéiste, comme l'âme universelle qui anime tout, qui est répandue non-seulement dans l'humanité, mais dans toute la nature, dont tout émane, et dans laquelle toutes choses rentrent après s'être purifiées. Ces Ophites, qui étaient les Ophites proprement dits, mais qui n'étaient qu'en petit nombre, avaient introduit parmi eux un culte du serpent semblable à celui de Marcion. Ils nourrissaient un serpent vivant dans un coffre ou une caverne, lui faisaient lécher et consacrer ainsi le pain eucharistique placé sur leur table, qu'ils se partageaient, après quoi ils baisaient chacun le serpent. Tel est du moins le récit de S. Épiphane (1), de S. Augustin (2) et de Théodoret (3).

Les Ophites différaient aussi entre eux au point de vue pratique. Tandis que les uns déduisaient de leurs dogmes théoriques un ascétisme sévère, et notamment le célibat, d'autres en déduisaient des conséquences antinomistes, une grossière immoralité, qui se manifestait par les désordres les plus infâmes et provoqua de sévères édits des empereurs jusqu'en 530. La secte semble s'être ainsi propagée, au moins sporadiquement, jusqu'à cette époque. Les *Séthiens* sont une dégénérescence des Ophites, ainsi que les *Caïnites* (4).

Origène (5) nous a conservé sept formules ampoulées de prières ophitiques, que prononçaient les âmes pneumatiques qui s'étaient élevées jusqu'au Plérôma à travers les sept sphères des esprits des astres, au moment où elles entraient dans chacune de ces sphères, et un remarquable *diagramme*, c'est-à-dire un dessin, formé de cercles entrelacés, couverts de noms singuliers et d'images d'animaux énigmatiques, qui résumait symboliquement le dogme des Ophites. Néander (6) et Matter (7) ont cherché à expliquer cet obscur symbole.

Cf. Mosheim, *Essai d'une hist. impart. et complète des Hérésies*, t. I[er];

(1) *Hæres.*, 37, § 5.
(2) *De Ver. Relig.*, c. 5. *De Hæres.*, c. 7.
(3) *De Hæret. Fab.*, l. I, c. 14.
(4) *Voy.* Caïnites.
(5) *Contra Cels.* VI, c. 25.
(6) *Développ. génér. des Syst. gnost.*, p. 231.
(7) *Hist. crit. des Gnost.*, t. I, p. 121.

Walch, *Essai d'une hist. compl. des Hérésies*, t. Ier, p. 447; Augusti, *Memorabilia*, t. III, IV et VIII; Néander, *Hist. univ. de la Relig. chrét.*, t. Ier, P. 2, p. 746.

HITZFELDER.

OPHRA (עָפְרָה (1); LXX, Ἀφρά; Vulg., *Ophera* (2), Γοφερά, *Ephra*), ville de la tribu de Benjamin, non loin de Machmas et du désert de Béthaven, à 5 milles rom. E. de Béthel. L'Onomasticon la nomme Ἀφρά ou Ἀφρήλ; on trouve encore Ὀφρά (3) dans l'Écriture ou *Salim* (4). Robinson dit que c'est aujourd'hui le village d'el Tayibeh (5); mais on ne peut pas tout à fait s'en rapporter à lui pour ce qui est des environs de Béthel (6).

D'après le livre des Juges (7), un autre Ophra (que les Septante appellent Ἐφραθά et la Vulgate *Ephra*) était le lieu de naissance et le séjour habituel de Gédéon, dans la tribu de Manassé, probablement en deçà du Jourdain.

OPINION THÉOLOGIQUE. *Voyez* DOGME.

OPTAT (S.), originaire d'Afrique, était, vers le milieu du quatrième siècle, évêque de Milève, en Numidie, et comptait avec S. Augustin parmi les plus ardents adversaires des Donatistes (8). S. Augustin dit (9) qu'il avait été païen, et le place parmi ceux qui, comme S. Cyprien et Lactance, firent profiter l'Église de l'or et de l'argent de l'Égypte, c'est-à-dire des sciences profanes. Fulgence nous montre combien Optat était considéré en le nommant à côté de S. Augustin et de S. Ambroise (1), et en le désignant comme un saint (2); S. Augustin l'appelle un pasteur de vénérable mémoire, la gloire de l'Église (3). Celle-ci en fait mémoire le 4 juin.

Parmi les docteurs donatistes qui se signalèrent au temps d'Optat on remarquait surtout Parménien, qui, quoique étranger, était devenu, après la mort de Donat le Grand (vers 360), évêque de Carthage, et par là chef suprême des Donatistes. Parménien avait, pour justifier son parti, écrit un ouvrage spécial (aujourd'hui perdu), qu'il répandait partout avec une grande ardeur, et dans lequel il cherchait surtout à démontrer qu'on ne pouvait trouver la véritable Église de Jésus-Christ que parmi les Donatistes.

Optat composa, pour réfuter Parménien, vers 370, c'est-à-dire au temps du Pape Damase, son célèbre ouvrage *de Schismate Donatistarum*, d'abord en six livres, auxquels il ajouta, quinze ans plus tard, et sous le Pape Siricius (vers 384), quelques suppléments, et notamment tout un septième livre (4). Il y joignit encore, pour fortifier ses preuves, divers documents, auxquels il en avait souvent appelé dans le cours de son récit, documents qui sont perdus aujourd'hui, mais qui ont été remplacés, en ce sens que Du Pin a enrichi son édition de l'ouvrage d'Optat d'une grande collection de documents (5).

(1) *Jos.*, 18, 23.
(2) I *Rois*, 13, 17.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, 9, 4.
(5) Robins., II, 338.
(6) Cf. Keil, *Comm. sur Jos.*, 112, 332, et l'art. ÉPHRAÏM, ville.
(7) 6, 11; 8, 27, 32.
(8) *Voy.* DONATISTES.
(9) *De Doctrina Christ.*, l. II, c. 4.

(1) Fulgent. Rusp., lib. II, *ad Monimum*, c. 13.
(2) L. c.
(3) August., l. I, *Contra Parmen.*, c. 3, et *de Unitate Eccl. contra Petilian.*, c. 19.
(4) Cf., sur la question chronologique surtout, Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 61 et 307, éd. Bruxelles, 1732.
(5) Du Pin, dans sa *Nouv. Bibl.*, etc., t. II, p. 119, Paris, 1693, et Tillemont, l. c., p. 62, énumèrent les documents que S. Optat avait ajoutés à son livre.

L'ouvrage de S. Optat est à la fois historique et didactique; car non-seulement il y raconte l'origine et l'histoire du schisme donatiste, mais il réfute en détail, et souvent excellemment, les erreurs et les fausses assertions de ce parti, dans l'intention bien marquée de regagner les Donatistes à l'Église. C'est pourquoi il écrit, en général, avec beaucoup de modération, et ses exhortations à la paix, remarque Schröckh (1), sont souvent très-touchantes. S. Augustin estimait si fort cet écrit qu'il y renvoyait tous ceux qui voulaient connaître à fond le donatisme (2). Schröckh en a donné un extrait (3), ainsi que Du Pin (4), qui dit que le style de S. Optat « est noble, véhément et serré, mais qu'il n'est ni assez poli, ni assez net (5). » Dans le fait le style de S. Optat a plus d'analogie avec celui de Tertullien qu'avec celui de S. Augustin.

Du Pin avait commencé par douter de l'authenticité du septième livre (6); plus tard il revint sur cette opinion, et il chercha à prouver d'une manière très-positive que le septième livre était du même écrivain que les autres, non-seulement le style étant le même, mais encore l'auteur du septième livre se déclarant le rédacteur des six premiers. Il n'y a d'interpolé que le passage du chapitre premier du septième livre où la faute des *traditeurs* est considérée comme légère. Du Pin, s'appuyant dans son édition du livre de S. Optat sur les meilleurs manuscrits, a effacé ce passage, parce que, dit-il, *exulat ab omnibus manuscriptis*, *orationis seriem interrumpit, et a doctrina Optati aliena est* (7). Nous avons déjà parlé, à la fin de l'article des DONATISTES, de l'édition de Du Pin (toutes les éditions antérieures sont pleines de fautes).

Les Bollandistes (1) donnent une biographie très-courte et très-vide de S. Optat, dont la vie est en général peu connue.

HÉFÉLÉ.

(1) *Hist. de l'Égl.*, XI, 381.
(2) Lib. I, *Contra Parmen.*, c. 3.
(3) *Hist. de l'Égl.*, XI, 374-381.
(4) *Nouv. Bibl.*, t. II, p. 109-118.
(5) L. c., p. 120. Cf. Tillemont, l. c., p. 62.
(6) *Nouv. Bibl.*, l. c., p. 118.
(7) P. 103, éd. Paris, 1700.

OPTIMISME. — I. Quand on parle d'une manière générale de l'optimisme comme d'une théorie philosophique, on entend communément la théorie du meilleur des mondes, formulée par Leibnitz.

De tout temps deux pensées ont été en présence et en lutte parmi les philosophes qui ont étudié le monde : d'un côté ils voient dans le monde un tout unique, un système harmonieux, qui, toutefois, n'a pas toujours existé, et suppose ainsi *un principe* l'ayant appelé à l'existence; d'un autre côté ils voient que le monde renferme des éléments non-seulement divers, mais opposés les uns aux autres et se détruisant les uns les autres. Ces oppositions, qui, à leur maximum d'intensité, constituent le bien et le mal, semblent repousser toute origine commune, par conséquent toute unité primordiale, et exiger, par là même, *deux principes.*

L'opinion des deux principes vient-elle à prédominer : on a, pour un moment, non pas surmonté, mais tourné la difficulté dont il est question, et on tombe dans l'inconséquence qui résulte nécessairement de l'admission de deux principes (2).

S'en tient-on à la première opinion : on s'oblige à prouver, ce qui est difficile, que les oppositions qui se rencontrent dans le monde n'empêchent ni

(1) T. I Junii, p. 396.
(2) *Voy.* DUALISME, ÉMANATION, PARSISME GNOSTICISME.

l'unité du monde en lui-même, ni l'unité du principe dont il découle. On peut essayer de donner cette démonstration de deux manières. Ou l'on admet que les oppositions qu'on voit dans le monde ne sont pas de véritables oppositions et ne sont que des formes diverses d'un seul et même terme, des apparences multiples d'un même être; ou l'on reconnaît que ce sont des oppositions réelles qui ne peuvent coexister ensemble, qui se détruisent les unes les autres; mais on tâche de les comprendre de telle sorte que, malgré elles, le monde ne cesse pas d'être un tout unique et de pouvoir être ramené à un seul principe.

Dans le premier cas on a, comme dans le dualisme, tourné la difficulté, et non-seulement on est en contradiction avec la réalité manifeste et incontestable, mais on tombe dans l'absurde; car on prend un effet pour principe de lui-même. Celui-là seul prouve tout d'abord qu'il veut non pas tourner la difficulté en question, mais la résoudre, qui la reconnaît en admettant que les oppositions de ce monde sont des oppositions réelles. C'est ce que font ceux qui donnent pour base à leur théorie la foi chrétienne, tandis que les autres tentatives de solution appartiennent toutes au paganisme. Expliquons notre pensée par l'histoire.

Le paganisme civilisé, que seul il faut mettre en ligne de compte ici, se présente à nous sous deux formes, l'*orientalisme* et l'*hellénisme*. Dans l'un et dans l'autre la théorie cosmogonique offre trois périodes.

Dans l'orientalisme nous rencontrons d'abord la *cosmogonie indienne*, qui porte en substance qu'il faut considérer le monde comme la manifestation spontanée d'une substance une et universelle, dont les êtres particuliers ne sont que les formes multiples, les apparitions fugitives et éphémères, l'unité, éternellement mobile, se développant par une expansion perpétuelle et une perpétuelle concentration.

Dès lors le monde est ou entièrement parfait et bon, ou entièrement imparfait et mauvais : il est parfait et bon si on le considère dans son identité avec la substance une et unique dont il est l'enveloppe et la forme; il est imparfait et mauvais si on l'envisage comme distinct de ce principe, quoique les oppositions absolues n'existent pas. Les oppositions ne sont pas autre chose que les moments multiples et transitoires du procédé éternel de l'Être qui se révèle pour s'évanouir et s'évanouit pour renaître. Dans cette théorie la difficulté signalée en commençant n'existe pas.

Le *parsisme*, qui vient immédiatement après la cosmogonie indienne, admet deux mondes, l'un de lumière, l'autre de ténèbres. La terre est le foyer où ces deux mondes se rencontrent et entrent en collision l'un avec l'autre; c'est-à-dire que, pour le parsisme, les oppositions de ce monde sont tellement inconciliables et tellement absolues qu'il est obligé de les ramener, les unes et les autres, à des principes spéciaux ; et dès lors il n'est plus besoin de s'occuper de la question que nous discutons, car il faut que le contact ou le mélange des deux royaumes cesse un jour ; il faut que le combat ait un terme, par cela même que chacun des deux mondes étant par lui-même subsistera par lui-même, sans contact avec le monde opposé. Soutenir, malgré cela, l'opinion, tout à fait inconciliable avec la théorie, que la lumière remportera la victoire sur les ténèbres, et que celles-ci disparaîtront, c'est commettre une inconséquence et témoigner en faveur de la vérité, qui, voilée par l'erreur, ne peut être anéantie, et reparaît même à travers

les opinions les plus fausses et les plus erronées.

La dernière forme de l'orientalisme est le *naturalisme animal*, particulier aux Égyptiens. L'animalité est défectueuse et périssable parce qu'elle est bornée par le dehors; le mal, lui venant du dehors, suppose l'existence d'un être qui en est la cause. L'Égyptien voit dans le mal, qui trouble en même temps l'harmonie de sa personne et ses propres jouissances, quelque chose qui vient du dehors, qui a son origine, non dans les limites, mais au delà des limites de son pays. Ce mal est représenté pas *Typhon*, et celui-ci surtout par Chamsia (1), qui, venu d'Éthiopie, incendie et ravage le pays qu'il envahit. S'il n'existait rien hors de l'Égypte, c'est-à-dire si ce qui pour l'Égyptien est l'univers n'était pas limité, il n'y aurait pas de mal, il n'y aurait pas d'opposition troublant l'unité. En d'autres termes, ce qui est véritable et réel est sans mélange, sans mal, sans opposition; l'opposition et le mal résultent de ce que, en dehors de ce qui est véritable et réel, il y a encore quelque chose.

L'*hellénisme* a ses représentants dans la philosophie grecque. Celle-ci se déroule en trois périodes, dont chacune a sa théorie cosmogonique répondant aux trois formes que nous venons de rappeler. De Thalès à Leucippe le monde concret est considéré comme la manifestation spontanée d'un principe, soit matériel, soit élémentaire, soit vital, soit substantiel. Dans tous les cas le monde est défectueux, limité, souffrant de contradictions et de maux de toute espèce, en ce qu'il n'est pas l'être fondamental lui-même, mais sa manifestation, en ce qu'il n'est pas l'absolu, mais comme la dissémination de l'absolu. Cependant il est parfait et bon, en ce qu'il n'est pas autre chose que l'absolu, que le divin lui-même dans son existence concrète. Par conséquent ces philosophes (les anciens Ioniens, les Pythagoriciens, Héraclite, les Éléates, Empédocle, et les atomistes) répondent à notre question absolument comme les Indiens. Plus tard cette cosmogonie, qui envisage le monde comme l'éternel déroulement du divin, fut complétée par les stoïciens, et de là vient, peut-être, qu'on parle volontiers de l'optimisme des stoïciens.

La seconde période de la philosophie grecque commence avec *Anaxagore*. Il reconnaît que les philosophes antérieurs n'ont pas compris exactement et expliqué suffisamment le développement du monde en parlant de l'absolu, qu'ils l'ont simplement affirmé, et qu'à y regarder strictement ils ont soutenu une chose impossible, car les éléments matériels ne renferment, comme Aristote l'a souvent remarqué plus tard, aucun mouvement; les formes élémentaires ne contiennent aucune matière; il n'y a, dans tout ce que ces philosophes ont donné comme base du monde, aucun principe d'organisation et de formation. C'est pourquoi Anaxagore associa à la matière primordiale, de laquelle le monde est sorti, comme principe moteur, organisateur et formateur, la raison, l'esprit, Νοῦς, qui paraît comme second principe, *par lequel* le monde a été formé. Si l'esprit pouvait réaliser le monde dans sa forme, de telle sorte qu'il fût l'expression parfaite de l'esprit, le monde serait parfaitement bon, absolument bien ordonné et souverainement harmonique dans toutes ses parties; mais il n'a pu y parvenir, parce qu'il rencontre dans le premier principe, dans la matière, un obstacle à son action, par conséquent une limite, et il est hors d'état de jamais le surmonter et de le dominer complétement. Il y a nécessairement toujours

(1) *Voy.* ÉGYPTE.

un reste de la matière primordiale qui n'est pas pénétré par l'esprit, et qui, par conséquent, n'est pas organisé et demeure défectueux. Ainsi le défectueux, l'insuffisant, le mal physique et le mal moral sont toujours et nécessairement à côté du bien dans le monde et se trouvent expliqués par là même. Ce dualisme, qui diffère notablement du dualisme persique, mais qui, par rapport à la question que nous envisageons, s'identifie avec lui, est demeuré la forme fondamentale de la philosophie grecque, jusqu'au néoplatonisme. Sans doute ses successeurs immédiats, Platon et Aristote, ont cherché à triompher de ce dualisme en concevant la raison comme l'absolu et la matière comme le néant; mais ils ne sont parvenus ni à anéantir la matière, ni à universaliser la raison. La raison, leur dieu, demeure toujours la raison humaine, qui peut opérer sur ce qui existe, mais non créer ce qui n'existe pas; et c'est pourquoi la matière, quoique incessamment appelée le néant par eux, subsiste, dans leur système, comme ce qui a obligé Dieu à former le monde, comme ce dont le monde même a été formé. Aristote avec sa possibilité d'être, Platon avec sa capacité universelle, ont fait une sérieuse, mais inutile tentative, pour se débarrasser du dualisme. Pas plus qu'eux aucun philosophe, jusqu'au néoplatonisme, ne parvint à s'en affranchir. Le *stoïcisme* lui-même, qui en revint à la physiologie atomistique, est fondé sur l'idée dualiste, puisque, suivant sa théorie, la manifestation du monde ou de Dieu est à la fois active et passive, πάσχον et ποιοῦν. Ainsi, dans la seconde période de la philosophie grecque, correspondant au parsisme, le dualisme subsiste; l'existence des oppositions qui troublent le monde, celle du mal physique et du mal moral, en un mot l'existence de ce qui est défectueux dans le monde, est fondée sur ce que le monde doit être ramené non à un principe, mais à deux principes contraires (1).

Le *néoplatonisme*, qui clôt l'ère de la philosophie grecque, semble d'abord avoir vaincu le dualisme, en ce qu'il part d'une unité absolue, μονάς, dont le monde est émané; mais, en examinant ce système de plus près, on voit que ce qui découle des premières émanations se dégrade en s'éloignant de la source, jusqu'à ce qu'on arrive à un dernier degré, ἔσχατον, où l'émanation, de plus en plus imparfaite, participant de moins en moins à la nature de l'unité, ne contient plus rien de divin, μηδὲν ἔτι ἔχον αὐτοῦ. Ce dernier degré des émanations de l'être est la matière, ὕλη; celle-ci est le mal, τὸ κακόν, la cause des imperfections du monde (2). Ainsi, dans le fait, on n'a pas échappé au dualisme; repoussé dans le principe, il finit par s'introduire et par prévaloir. Dieu, seul d'abord, trouve finalement une limite dans ce qui est émané de lui. S'il avait pu s'affranchir de cette limite, il n'y aurait que le bien, le beau, l'harmonie; il n'y aurait que ce qui est réel; il n'existerait pas hors de lui *quelque chose*, un autre que lui, qui n'est pas réel comme lui; il n'y aurait pas de douleur, pas de mal, pas de désordre. Ainsi le néoplatonisme est, par rapport à la seconde période de la philosophie, ce que la cosmogonie égyptienne est par rapport au parsisme.

Ce coup d'œil sur les théories cosmogoniques païennes prouve que le paganisme ou ne reconnaît pas les oppositions qui sont dans le monde comme des oppositions réelles, parce que, ne reconnaissant pas Dieu, il considère le monde comme la manifestation naturelle d'une substance fonda-

(1) Cf. Plat., *Tim*, p. 56; *Pol.*, 269; *Thœt.*, 176. Arist, *Met.*, VII, 8; X, 9; XII, 2.
(2) Cf. Plat., *Ennead.*, I, l. VIII, c. 7.

mentale qui se développe fatalement, ou ne s'arrête pas à ces oppositions, soit parce qu'il les ramène directement à deux principes, soit parce qu'il conçoit Dieu comme limité par sa propre manifestation, c'est-à-dire que le paganisme ne connaît pas la difficulté qui nous occupe, parce que l'idée du vrai Dieu lui est étrangère.

Cette idée a été révélée aux Chrétiens. Mais en même temps naissent pour eux des difficultés que ne soupçonnaient point les païens. Ce qui fait naître ces difficultés, ce n'est pas l'existence des oppositions qui troublent la nature, ce n'est pas ce qu'il y a de défectueux, de faible, de périssable, dans le monde : tout cela s'explique par cela que la créature n'est pas Dieu, mais créature, n'est pas absolue, mais finie ; et quand, de temps à autre, au lieu d'entrevoir le but de chaque chose et l'accord de toutes choses entre elles, nous nous croirions en droit d'avoir une conviction contraire, quel homme impartial et raisonnable a de la peine à reconnaître que cette ignorance est le résultat des bornes naturelles de notre intelligence? Qui de nous ne peut faire journellement en lui-même l'expérience qu'à mesure que son horizon intellectuel s'élargit les difficultés s'amoindrissent et les contradictions se résolvent (1)? Mais ce qui arrête réellement, ce qui rend notre théorie difficile, c'est l'existence du mal dans ce monde, c'est le péché, qui va précisément à l'encontre de l'ordre du monde, qui cherche à opposer une volonté contradictoire à la volonté de Dieu révélée dans le plan du monde et dans la loi positive, et à faire prévaloir cette volonté hostile et rebelle. Que ce soit là un fait réel, le Christianisme le reconnaît aussi nettement que le dualisme. Mais après? S'il y avait deux principes, le fait s'expliquerait de lui-même ; il serait uniquement la preuve que l'un des Dieux cherche à prévaloir sur l'autre. Mais la foi chrétienne admet l'unité absolue de Dieu, de telle façon qu'elle comprend Dieu comme le créateur absolu et tout ce qui est hors de lui comme un produit de sa volonté. Si par conséquent une volonté cherche à prévaloir sur la sienne, ne faut-il pas dire que la volonté divine se contredit elle-même? Sans doute la créature n'est pas Dieu même, elle est ce qui n'est pas Dieu, car Dieu, qui est éternel, ne peut pas se créer lui-même ; il ne peut créer qu'un autre qui n'est pas lui, qui n'est pas avant d'être créé ; mais ce qui est créé de Dieu est nécessaire, précisément comme créature, comme expression de la volonté divine, et d'après cela il semble que les manifestations de Dieu, en tant qu'elles sont des manifestations de sa volonté, doivent révéler une volonté qui soit d'accord avec la volonté divine, et, dès qu'il y a une opposition, la volonté divine paraît tomber en contradiction avec elle-même.

Les docteurs chrétiens répondent : Dieu a sans doute créé des êtres dont les manifestations (les mouvements, l'activité) sont toujours infailliblement conformes à la volonté divine et ne peuvent pas être autre chose ; mais il en a créé d'autres chez lesquels cette nécessité n'existe pas, des esprits libres, des anges et des hommes, auxquels il a donné une volonté *propre*, et par là même la puissance de se poser aussi bien en contradiction qu'en accord avec la volonté divine, et ces esprits libres sont la source du mal, les créateurs du péché.

Il est facile de voir que cette réponse ne fait qu'éloigner la difficulté. D'une part il est évident que non-seulement Dieu ne veut pas le mal, mais qu'il est obligé de le haïr et de le détruire ;

(1) Cf. August., *de Civit. Dei*, XII, 4.

d'autre part, il est non moins évident qu'il a prévu la réalisation du mal, puisqu'il l'a rendu possible en créant des êtres libres. Pourquoi l'a-t-il rendu possible? Pourquoi a-t-il, en particulier, créé les esprits qu'il reconnaissait devoir être pécheurs? En outre, les pécheurs se rendent eux-mêmes malheureux. Comment donc la création de ces êtres s'accorde-t-elle avec la bonté de Dieu, dont il ne doit découler que bien-être et bonheur pour les créatures? Là est la difficulté.

Les docteurs chrétiens répondent encore : Premièrement, si Dieu, en créant des esprits libres, a rendu le péché possible, cela ne peut choquer la raison; car, si Dieu doit créer, il faut que sa création soit complète. Si le monde doit être complet, il faut qu'il comprenne en lui tout ce qui n'est pas Dieu, par conséquent, non-seulement ce qui ne peut pas pécher, mais ce qui peut pécher; non-seulement, dit S. Thomas, *quod non potest*, mais encore *quod potest deficere* (1). On peut peut-être aller plus loin et dire : Si Dieu voulait créer, il fallait qu'il créât des esprits libres, parce qu'il ne pouvait vouloir créer que ce qui *est* véritablement et non ce qui a l'apparence de l'*être*, et que le monde serait une pure apparence s'il ne comprenait que la nature et non des esprits libres.

Deuxièmement, la volonté mauvaise qui cherche à se faire valoir contre Dieu est tellement éloignée de prévaloir en effet et de troubler le plan divin du monde qu'elle sert au contraire à mettre dans son vrai jour l'immutabilité éternelle de la volonté divine (la justice éternelle). *Nec mala voluntas, quia naturæ ordinem servare noluit, ideo justi Dei leges omnia bene ordinantis effugit... Deus, sicut naturarum bonarum optimus creator est, ita malarum voluntatum justissimus ordinator, ut, cum male illæ utuntur naturis bonis, ipse bene utatur etiam voluntatibus malis* (1). Dieu rencontre aussi peu de limite à sa puissance dans le mal que dans le bien : dans le bien, parce qu'il est conforme à la volonté divine; dans le mal, parce que ce n'est pas ce qui est, mais ce qui n'est pas, qui prévaut en lui.

Troisièmement, l'existence du mal, en général, ne peut choquer la raison, parce que non-seulement, malgré le mal, mais au moyen du mal, Dieu réalise le plan éternel du monde, c'est-à-dire le bien qu'il a arrêté de toute éternité. Le mal est si loin de l'entraver qu'il lui sert d'instrument. C'est dans ce sens que S. Augustin dit que Dieu n'aurait pas créé les anges et les hommes qu'il aurait prévus devoir pécher, s'il n'avait également prévu comment il tournerait à bien le mal qu'ils devaient faire : *Neque enim Deus ullum, non dico angelorum, sed vel hominem crearet, quem malum futurum esse præscisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret, atque ita ordinem sæculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi anthitetis honestaret* (2). Cette pensée est fortement exprimée dans ces paroles que l'Église chante le samedi saint : *O certe necessarium Adæ peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quæ talem et tantum meruit habere Redemptorem!* Dans le fait, toutes les difficultés sont levées par là, toutes les questions qu'on peut raisonnablement poser sont résolues. Le Christianisme répond ainsi, d'une manière satisfaisante, à la question de savoir comment les oppositions du monde peuvent se concilier avec l'unité de Dieu, et comment, malgré ces opposi-

(1) *Summa*, I, quæst. 48, art. 2.

(1) Aug., *de Civit. Dei*, XI, 23, 17.
(2) L. c., c. 18.

tions, malgré le mal dans le monde, on peut prétendre que le monde est entièrement bon et apparaît comme une œuvre divine (1).

Il fallait toutes ces notions préliminaires pour comprendre l'*optimisme de Leibnitz.* Leibnitz, dans sa Théodicée, entreprit de défendre la foi chrétienne, que nous venons d'exposer, contre Bayle, qui, dans beaucoup d'endroits de son Dictionnaire, avait soutenu que le dualisme était la seule théorie cosmogonique irréfutable et irrécusable. Leibnitz part de cette thèse : qu'il faut avant tout être convaincu que ce monde, tel qu'il est, est le meilleur des mondes possibles. Dieu, dit-il, pouvait choisir parmi d'innombrables mondes possibles qui étaient placés devant son regard omniscient; or, si nous faisons attention que Dieu est la bonté et la sagesse absolue, nous ne pouvons douter un instant « qu'il faut qu'il ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison. » Quel que soit donc le mal qui existe dans le monde, tout autre monde possible en contiendrait encore davantage. « Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus ce monde, qui, tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le Créateur, qui l'a choisi. » Les difficultés, dit Leibnitz avec S. Augustin et S. Thomas, que nous faisons sous ce rapport ne proviennent que des bornes de notre esprit, qui nous rendent incapables d'embrasser l'ensemble et de pénétrer l'infini. Si nous étions capables de cette connaissance universelle, nous verrions combien toutes choses en particulier contribuent à l'ensemble, comment ce qui nous paraît mal, et l'est en effet, contribue à la perfection (1). Tel est l'optimisme de Leibnitz.

Cette théorie, comme toutes les thèses principales de la philosophie de Leibnitz, suscita de nombreux commentaires (2). Quant à la philosophie moderne, dite panthéiste, il suffit de dire qu'elle en est revenue aux opinions cosmogoniques des anciens.

II. L'idée d'optimisme a passé du domaine philosophique dans le domaine de la vie pratique et morale. On appelle communément *optimiste* celui qui suppose, présume, espère partout le bien ou ce qu'il y a de meilleur, et qui cherche le bon côté en toutes choses. L'opinion contraire constitue le *pessimisme.*

Ces idées ou ces expressions, transportées dans le domaine moral, peuvent être employées dans un double sens et sont par conséquent équivoques. On appelle, en effet, optimisme, l'opinion de celui qui trouve tout bon dans les personnes comme dans leurs œuvres, et qui est satisfait même de ce qu'il y a de plus mauvais. Mais on peut aussi appeler optimisme le contraire, c'est-à-dire la sévérité du jugement qui n'est satisfaite qu'autant que l'intention et l'acte sont aussi bons que possibles ou sont parfaitement bons en eux-mêmes. L'optimisme dans le premier cas constitue la morale relâchée, dans le second cas le rigorisme (3).

Il en est de même du pessimisme. On nomme *pessimiste* celui qui, en toutes choses, non-seulement exige ce

(1) Cf. surtout Aug., *de Civit. Dei*, XI, 16, 18, 22, 23; XII, 3; XXII, 22-24. S. Thomas, *Summa*, I, quæst. 48 et 49.

(2) *Voy.* LEIBNITZ.

(1) Cf. Leibnitz, *Théodicée*, p. I, c. 7 sq.; II, c. 201 sq.; III, 413 sq.

(2) Cf. Baumeister, *Historia de doctrina de mundo optimo*, Gorlitii, 1741. Wolfart, *Controversiæ de mundo optimo*, Jenæ, 1743. Kant, *Considérations sur l'Optimisme*, Kœnigsberg, 1759; *Recueil des écrits sur la doctrine de l'Optimisme*, Rostock, 1759. Creutzer, *Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examine denuo revocata*, Lips., 1795.

(3) *Voy.* RIGORISME.

qu'il y a de mieux, mais le bien absolu, et qui voit du mal partout où n'est pas ce bien absolu ; mais on appelle aussi pessimiste celui qui prend le mal pour le bien et qui se contente du pire. Cette équivoque des idées provient de ce que, dans un cas, on ne considère que l'objet qu'on juge, dans l'autre le sujet qui juge ; et ceci provient à son tour de ce qu'un juge, dans les choses morales, non-seulement porte un jugement sur l'objet jugé, mais encore sur lui-même.

Nous avons à peine besoin de remarquer qu'il faut rejeter l'optimisme et le pessimisme, non pas comme des doctrines extrêmes, mais uniquement quand ils s'associent à des jugements faux, quand on prend le bien pour le mal, le mal pour le bien. Quand, au contraire, on tient le bien pour bien, le mal pour mal, quand on applique toutes ses forces à rechercher l'un, à éviter l'autre, bien loin de mettre au-dessus de l'optimisme ou du pessimisme une prétendue doctrine de juste milieu ou d'indifférence, nous pensons qu'on peut également et qu'on doit énergiquement s'attacher à l'une ou à l'autre des doctrines indiquées.

MATTÈS.

OPTION (DROIT D'), *jus optionis*. On nomme ainsi, en droit canon :

1° Le droit qu'a un bénéficier de conserver, à son gré, l'une ou l'autre de deux ou plusieurs charges ecclésiastiques, qu'il ne peut posséder ensemble sans une dispense expresse. Le premier concile de Latran abolit ce droit d'élection, et décide que celui qui accepte une seconde dignité ou un second bénéfice avec charge d'âmes, perd par là même, *ipso jure*, le premier (1).

2° Le droit que les chanoines des cathédrales et des collégiales ont de choisir, suivant leur dignité, la maison canoniale dont ils doivent avoir la jouissance, dès que l'une ou l'autre de ces maisons devient vacante par la mort ou la promotion du dernier possesseur (1).

(1) *Voy.* CUMUL.

OPUS OPERATUM. Il se présente, dans la doctrine des sacrements, l'importante question de savoir : *Comment opèrent les sacrements ?* Le concile de Trente a traité cette question dans six canons (2).

Le premier de ces canons (can. 2) renferme cette décision générale que les sacrements de la nouvelle alliance diffèrent essentiellement de ceux de l'Ancien Testament. Le canon 4 parle encore d'une manière générale de leur efficacité, en disant que les sacrements de la nouvelle alliance sont indispensables pour le salut. Les canons 5 et 6 déclarent, contrairement aux erreurs protestantes, que les sacrements du Nouveau Testament opèrent *immédiatement* (la grâce de la justification). Le canon 7 enseigne que cet effet se produit pour tous ceux qui reçoivent le sacrement, pourvu qu'ils l'aient réellement reçu. Enfin le canon 8, concluant, prononce l'anathème contre celui qui dit que la grâce n'est pas communiquée comme telle par les sacrements de la nouvelle alliance, *ex opere operato*, et que la foi en la promesse divine suffit pour obtenir la grâce : *Si quis dixerit per ipsa novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere, an. s.*

Ce canon nous donne ainsi l'idée du célèbre *opus operatum* qui est l'objet de notre article. L'analyse du canon 8 nous fera suffisamment comprendre cette idée. Déjà le chiffre de ce canon indique qu'il résume les points énoncés dans les canons précédents. En effet,

(1) *Voy.* MAISONS CANONIALES.
(2) Sess. VII, c. 2, et 4-8, *de Sacram. in gen.*

trois vérités sont résumées dans ce canon :

1. La seconde proposition, portant que la foi en la promesse divine ne suffit pas pour obtenir la grâce, c'est-à-dire que celui-là n'est pas justifié qui croit simplement que Dieu, pour l'amour du Christ, nous justifie ou nous déclare justifiés, il en résulte évidemment que la première proposition affirme que, pour obtenir la grâce de la justification, il faut recevoir les sacrements; qu'en conséquence les sacrements, comme tels, comme œuvres bien déterminées, sont indispensables. Ainsi le canon 8 enseigne la même chose que le canon 4, seulement d'une manière plus nette et plus positive; car, tandis que le canon 4 dit simplement que les sacrements du Nouveau Testament ne sont pas superflus, *non esse superflua*, mais qu'ils sont indispensables au salut, *ad salutem necessaria*, puisque sans eux, par la foi seule, nous n'obtenons pas la grâce de la justification, *et sine eis, per solam fidem, homines a Deo gratiam justificationis non adipisci*, le canon 8 décrète que non-seulement ce n'est pas sans les sacrements, mais que c'est par leur intermédiaire, que nous participons à la grâce de la justification, les sacrements étant des œuvres ou des opérations qui, comme telles, opèrent la justification, *opera operantia justificationem.*

2. Ainsi est déjà démontrée la seconde vérité que formule notre canon, car il décrète que les sacrements n'agissent pas *indirectement*, médiatement, soit en signifiant une justification future, comme les sacrements de l'Ancien Testament (1), soit en réveillant et en renforçant la foi qui justifie, comme en étant le signe de la grâce reçue, suivant le rêve des Luthériens et des Calvinistes (2), ou de quelque autre manière qu'on veuille se représenter l'action médiate des sacrements; et par là même est formulée cette vérité que les sacrements opèrent *immédiatement*, qu'ils sont, en tant que sacrements, la cause de la grâce qu'ils signifient, *causas esse gratiæ quam significant*, c'est-à-dire que les sacrements sont des œuvres qui opèrent la justification, *quod operatur gratiam justificationis*, *opus esse sacramentale.*

(1) Can. 2.
(2) Can. 5 et 6.

3. Si la proposition : les sacrements opèrent immédiatement, est prise dans le sens strict, elle enseigne d'une manière encore plus formelle que la vertu qui opère n'est pas communiquée aux sacrements par telle ou telle qualité de celui qui les administre ou les reçoit, mais que pour avoir cette vertu ils n'ont besoin que d'exister réellement, c'est-à-dire d'être d'une part réellement administrés, d'autre part réellement reçus, et que dans ce cas ils opèrent ce qu'ils sont destinés à opérer (1).

Cette proposition complète la pensée que les sacrements opèrent comme sacrements, comme signes sensibles, par la parole et l'acte qui les constituent; et c'est dans ce sens complet que le canon 8 exprime cette pensée, quand il dit *per sacramenta N. T. ex opere operato conferri gratiam.* C'est là l'idée de l'*opus operatum.* On dit que les sacrements transmettent la grâce de la justification *ex opere operato*, parce que l'effet opéré :

1° Non-seulement n'est pas opéré sans les sacrements, mais s'opère par les sacrements;

2° Et non-seulement médiatement, mais immédiatement;

3° Et non par une chose attachée au sacrement, par un accident, comme la foi, la piété, etc., etc., mais par le sacrement lui-même, comme tel.

(1) Can. 7. Cf. can. 11.

Si, conformément à la manière ordinaire de le comprendre, nous prenons le mot *operatum* dans le sens passif, nous devons traduire à peu près le canon 8 de cette manière : La grâce est communiquée par les sacrements, comme tels, *per ipsa sacramenta*, par cela que l'œuvre, comme telle, est réalisée (réalisation sous laquelle il faut comprendre la réception comme l'administration).

Mais si, plus exactement, plus grammaticalement, nous prenons ce mot *operatum* dans un sens actif, il faut traduire : La grâce est communiquée par les sacrements, comme tels, en tant que ceux-ci ont le caractère d'une œuvre qui opère comme telle. Nous préférerions la dernière interprétation, si les termes mêmes ne lui paraissaient pas défavorables, puisqu'il y a *opus operatum* et non *opus operans*. Mais peut-être lèverons-nous la difficulté par ce qui suivra. Ici nous n'avons qu'à remarquer que le sens de la proposition est le même, qu'on traduise d'une manière ou de l'autre.

Par cela que les sacrements sont des œuvres qui, comme telles, opèrent la grâce de la justification, ils communiquent cette grâce par cela qu'ils sont réalisés comme œuvres opérant la grâce.

Dans tous les cas, le mot *opus* signifie le sacrement comme tel, et il faut rejeter l'interprétation essayée par Möhler (1), d'après laquelle *opus operatum* voudrait dire *opus a Christo operatum, i. e. opus quod operatus est Christus*. Sans doute il est vrai, comme nous le verrons plus loin, que ce sont les œuvres du Christ (sa Passion et sa mort) qui ont donné la vertu justifiante aux sacrements, comme dit S. Thomas : *Sacramenta Ecclesiæ specialiter habent virtutem ex Passione Christi*. Mais il n'est pas question de cela ici, abstraction faite d'ailleurs de l'insuffisance de l'explication.

Le concile de Trente a enseigné, dans d'autres endroits, d'où les sacrements tirent leur vertu (1). Ici, dans le canon 8, il enseigne, en supposant admise la doctrine exposée dans les sessions VI et VII, que les sacrements sont des œuvres qui, comme telles, opèrent la justification. C'est ainsi que S. Thomas, en s'appuyant sur la proposition énoncée plus haut, continue en disant : *Sacramentum operatur ad gratiam causandam* (*per modum instrumenti*) (2).

Möhler est seul à donner son explication (3). Dans les recherches nouvelles qui l'ont mené à envisager de plus près la question, il a lui-même complétement, quoique non explicitement, renoncé à son interprétation (4).

C'est à l'article Sacrement que sera justifiée dogmatiquement et scientifiquement l'idée qui nous occupe. Nous n'avons ici qu'à établir ce qui est nécessaire pour expliquer l'expression, d'abord en réfutant les interprétations qu'on en a données et les calomnies qu'on a élevées contre l'idée de l'*opus operatum*, puis en ajoutant de courts renseignements sur l'histoire même de ce terme.

1. Les protestants, dès le seizième siècle, ont commencé, et ils ont continué jusqu'à nos jours, à prétendre que le dogme de l'*opus operatum* :

Premièrement, exclut de la coopération à l'œuvre de la justification la foi, la charité, la pénitence, en un mot la coopération, l'action propre de l'homme;

Secondement, suppose par là même

(1) *Symbol.*, p. 254, obs. 4.

(1) Sess. VI, c. 7, et sess. VII, can. 1, *de Sacr. in gen.*

(2) *Summa*, III, quæst. 62, art. 5.

(3) Cf. Bellarmin, *de Sacr. in gen.*, l. II, c. 1 sq., que tous les théologiens postérieurs ont avec raison suivi.

(4) *Nouvelles Recherches*, p. 336, n. 2.

un procédé tout à fait mécanique, ou plus exactement une opération magique.

Il y a complet malentendu dans les deux assertions, s'il n'y a pas plutôt l'intention arrêtée de calomnier le dogme catholique.

Lorsque le concile de Trente, dans le canon de la septième session cité plus haut, où il pose la nécessité des sacrements (1), explique que la foi seule ne suffit pas pour justifier, *solam fidem promissionis divinæ ad gratiam consequendam non sufficere*, il est évident que la foi n'est pas exclue, et qu'au contraire elle est comprise comme facteur de l'œuvre; et si jamais un doute avait pu s'élever à cet égard, il aurait dû s'évanouir aux yeux de quiconque n'est même qu'imparfaitement impartial, en voyant le concile reprendre, sous toutes sortes de formes, la proposition que la foi est la condition fondamentale de la justification et du salut, *fidem esse humanæ salutis initium, fundamentum et radicem omnis justificationis* (2), et par ce fait que, dans la *sess.* VI, *can.* 6, le concile nomme la foi, la crainte, la charité et la pénitence, les conditions qui doivent disposer les adultes à la réception du Baptême (3).

La seconde objection n'est pas moins dénuée de fondement. Jamais l'Église, jamais aucun Catholique n'a imaginé et n'imaginera de comprendre l'effet des sacrements, *ex opere operato*, comme si la matière sensible, l'eau, l'huile, le pain, etc., les paroles et les actes visibles devaient, *comme tels*, opérer la transmission de la grâce de la justification, de sorte qu'on poserait comme cause et effet deux choses qui n'ont aucun rapport de causalité entre elles. La cause finale de la justification, *causa finalis*, dit le concile de Trente (1), est la glorification de Dieu et la vie éternelle; la cause principalement efficace, *causa efficiens*, est Dieu, *misericors Deus;* la cause méritoire de la justification, *causa meritoria*, est la Passion du Christ; l'unique cause formelle, la justice de Dieu, justice en vertu de laquelle Dieu nous rend justes comme il est juste lui-même, c'est-à-dire conforme notre volonté à la sienne, qui est éternellement la même. Ajoutez encore l'institution du sacrement par le Christ, dont il est parlé sess. VII, can. 1.

Si toutes ces causes agissent ensemble, et, par cette action commune, produisent notre justification, où donc est l'action magique, où donc est l'absence de relation entre la cause et l'effet?

Mais comment les sacrements demeurent-ils avec cela *causa justificans ex opere operato?* Les sacrements sont les instruments par lesquels et dans lesquels les causes énoncées opèrent. *Causa instrumentalis*, dit le passage cité, *sacramentum Baptismi;* et ce qui est dit là du Baptême vaut pour les sacrements en général. Ainsi les sacrements sont les œuvres dans lesquelles concourent et opèrent toutes les causes précitées, et qui ne sont rien moins que magiques, de telle sorte, toutefois, que ces causes demeurent cachées, et que les sacrements seuls semblent opérer. Les sacrements sont, suivant la terminologie scolastique, les *causes secondes;* les autres causes indiquées sont la *cause première.* La doctrine des théologiens est aussi péremptoire qu'intelligible quand ils disent que Dieu a attaché la communication de la grâce de la justification (fondée objectivement dans son amour, dans sa miséricorde, dans les souffrances de Jésus-Christ, subjectivement sub-

(1) Can. 4 et 8.
(2) Sess. VI, c. 8.
(3) Cf. aussi sess. XIV, c. 4.

(1) Sess. VI, c. 7.

ordonnée à la foi, à la charité, à la pénitence), qu'il l'a attachée, disons-nous, à l'usage des sacrements comme à des instruments visibles, de même que l'action de toute force spirituelle sur la terre se manifeste et s'exerce par des organes et des instruments sensibles, et par conséquent l'efficacité des sacrements, *ex opere operato*, est aussi peu une opération magique que l'opération du ciseau qui crée une statue conçue par la pensée de l'homme. Si le ciseau, simplement comme tel, créait une statue, son opération serait magique; mais comme il n'est que l'instrument d'une force intellectuelle qui agit en lui et par lui, il n'y a pas de magie, quoique l'action du ciseau soit une opération *ex opere operato*, vu que le ciseau seul, et nul autre moyen, ne peut donner à une masse informe une figure déterminée.

Il en est exactement de même des sacrements (1).

2. L'idée de l'*opus operatum* ainsi expliquée et justifiée, on demande : L'expression *opus operatum* représente-t-elle toujours la même idée? A-t-on toujours compris cette idée dans le sens que nous venons d'indiquer?

Baur, l'ennemi des symboles et l'adversaire de Möhler, dans la première édition de son livre (2), en altérant l'idée, a prétendu que Duns Scot a été le créateur de l'expression *opus operatum;* Möhler en a pris occasion d'étudier la question de plus près dans ses *Nouvelles Recherches*, et il a démontré :

Premièrement, que l'expression *opus operatum* n'a pas été créée par Duns Scot, qu'elle date du treizième siècle, qu'elle se trouve déjà dans S. Bonaventure, que S. Bonaventure n'a pas créé non plus ce terme, mais qu'il l'a trouvé et puisé dans d'autres théologiens contemporains;

(1) Cf. Bellarmin.
(2) P. 367.

Secondement, que non-seulement de tout temps la même idée a été attachée au mot, mais que les théologiens antérieurs ont tous eu la même idée que celle que S. Bonaventure désigne par l'expression *opus operatum.* Möhler a prouvé tout cela si solidement, par des citations si claires, qu'on ne peut plus rien ajouter à sa démonstration. C'est pourquoi Baur, dans sa seconde édition, a eu recours à une stratégie calculée sur l'ignorance du lecteur. Il dit : Les scolastiques qui n'employaient pas encore l'expression *opus operatum* avaient sans doute conservé la véritable idée chrétienne, ce qu'on peut même dire de ceux qui, très-anciennement, se servirent de cette expression, comme Bonaventure. Mais on dévia promptement; l'expression engendra peu à peu une fausse idée; cette idée fausse se rencontre d'abord dans Duns Scot, qui donna de l'effet des sacrements une idée dans laquelle on ne trouve plus rien de chrétien, et cette idée de Scot est celle que, depuis lors, on a soutenue sous les mots *opus operatum*, qu'ont adoptée les Pères de Trente et qu'ils ont formulée comme la doctrine de l'Église. Par conséquent ce que Baur avait prétendu, dans sa première édition, être historiquement inexact, demeure par lui-même constaté comme vrai (1). Baur fait traverser trois époques à l'idée de moins en moins chrétienne qu'exprime l'*opus operatum*, époques représentées par Alexandre de Hales, Bonaventure et Duns Scot. On lit dans Alexandre de Hales, au dire de Baur : *Sacramenta novæ legis signa sunt et causæ invisibilis gratiæ ex sua virtute; alia vero sunt signa et non causæ.* Ici l'idée est encore tout objective, ajoute Baur; l'auteur n'indique que la différence qui sépare les sacrements de l'Ancien Testament

(1) P. 430 sq.

de ceux du Nouveau; il ne dit pas ce que le sujet doit ou ne doit pas avoir.

Mais Bonaventure s'exprime ainsi : *Sacramenta novæ legis justificant ratione operis operati, sed sacramenta veteris legis ratione operis operantis, non operati, et opus operans est fides.* Un pas de plus est fait; la différence entre les sacrements de l'Ancien et du Nouveau Testament est posée, en ce sens que dans ceux-là l'acte subjectif est sur l'avant-scène (et par conséquent à l'arrière-plan dans ceux-ci). Cependant, continue Baur, il faut le reconnaître, le sujet est encore compris comme coopérant.

Or, dans le fait, les paroles rapportées par Baur ne sont pas le moins du monde l'opinion de S. Bonaventure. S. Bonaventure dit que la différence entre les sacrements de l'Ancien et du Nouveau Testament est définie de diverses manières ; que les uns la définissent ainsi, les autres autrement; qu'il y en a qui affirment que les sacrements de l'Ancien Testament opèrent *ratione operis operantis*, ce par quoi on entend la foi; que les sacrements du Nouveau Testament opèrent *ratione operis operati*, ce qui est le sacrement comme tel, *quod est sacramentum* (1). Il n'adhère pas lui-même à cette explication; il maintient l'ancienne et plus simple distinction suivant laquelle les sacrements de l'Ancien Testament sont purement des signes, ceux du Nouveau Testament des signes et des causes de la grâce (2). Ainsi il dit : *Sacramenta medii temporis* (*i. e. veteris legis*) *fuerunt seu figura seu imago*, en opposition aux *sacramenta gratiæ* (*i. e. novæ legis*), qui sont *sicut corpus, quia intra se veritatem et gratiam curatricem continent quam præsentant, et præsentialiter conferunt quod promittunt.* Voici comment il argumente :

Quand on dit que les sacrements de l'Ancien Testament opèrent *opere operantis*, c'est-à-dire par la foi de celui qui les reçoit, on a abandonné la question dont il s'agit et on a répondu à une autre; car cette foi n'est pas un sacrement, mais quelque chose qui s'ajoute au sacrement. Or la question, quand il s'agit de la différence des sacrements de l'Ancien et du Nouveau Testament, porte sur les sacrements *comme tels*, et, si on s'en tient fermement à la question ainsi posée, on ne peut plus marquer la différence qu'en disant que les sacrements de l'Ancien Testament n'opèrent pas du tout, ne sont que des signes, mais que les sacrements du Nouveau Testament opèrent ce qu'ils signifient.

Il est, par conséquent, évident que Baur ou n'a pas lu les écrits de S. Bonaventure, ou ne les a pas compris. La citation que nous venons de faire, qui est tirée du *Breviloquium*, démontre, de la manière la plus irrécusable, que la théorie de S. Bonaventure est identiquement la même que celle d'Alexandre de Hales, et que par conséquent le prétendu progrès fait dans la doctrine de l'*opus operatum* est une invention de Baur.

Après cela Baur passe à Scot et cite les mots suivants : *Sacramentum ex virtute op. operati confert gratiam; non requiritur bonus motus, qui mereatur gratiam*, et s'écrie : « Peut-on dire plus clairement que, du côté de l'homme, on n'exige rien de positif pour l'efficacité du sacrement? » Mais Baur a mutilé l'argument de Scot. Scot dit, mot à mot : *Sacramenta Judæorum* (la circoncision exceptée, exception qu'ont faite tous les scolastiques) *non erant* PROPRIE *sacramenta. Sacramentum enim ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod*

(1) Bonav. ad lib. IV, dist. I, p. I, art. 1, quæst. 5.

(2) Cf. *Breviloq.*, p. VI, c. 2.

non requiritur ibi bonus motus qui mereatur gratiam, sed sufficit quod suscipiens non ponat obicem; sed in illis actibus (dans les sacrements de l'Ancien Testament) *non conferebatur ex hoc solo quod offerens non poneret obicem, sed tantum conferebatur ex virtute boni motus interioris tanquam meriti* (1). En considérant *tout* le passage, il est évident, au premier aperçu, que Scot dit exactement la même chose que S. Bonaventure et Alexandre de Hales. Ce qui opère dans les sacrements de l'Ancien Testament, c'est le mouvement intérieur, *motus interior*, comme mérite, *meritum*, non le sacrement comme tel, mais quelque chose qui s'ajoute au sacrement. Ce que ces sacrements font, comme tels, c'est d'être signes, *significare;* par conséquent ce ne sont pas de vrais sacrements; tandis qu'au contraire, dans les sacrements du Nouveau Testament, ce qui opère, c'est le sacrement comme tel. Par conséquent ce ne sont pas seulement des signes, *signum*, mais des causes, *causa*, ce qu'avaient dit et S. Bonaventure et Alexandre.

Mais cette mutilation du texte n'a pas même servi à Baur; car ces mots, *non requiritur ibi bonus motus qui mereatur gratiam*, disent, aussi clairement qu'on peut le dire, que tout ce qu'on peut désigner comme bon mouvement, *bonus motus*, non-seulement n'est pas exclu, mais est précisément exigé; seulement ce n'est pas ce qui opère, l'opération appartenant au sacrement comme tel, c'est-à-dire comme action extérieure. Un bon mouvement, *bonus motus* (la foi, la charité, la pénitence, etc.), doit exister préalablement, mais non un mouvement tel qu'il mérite la grâce, *quo mereatur gratiam;* cela n'est pas nécessaire, le sacrement, *ex institutione Christi*, transmettant la grâce en tant que sacrement. C'est pourquoi Scot dit : *Ibi non requiritur*, c'est-à-dire dans ce moment, car là c'est le sacrement qui opère, mais bien *alibi*, et on ne peut comprendre autre chose par là que ce que le concile de Trente nous a appris plus haut être la condition sous laquelle un sacrement existe réellement, c'est-à-dire d'une part est réellement administré et d'autre part est réellement reçu.

Scot est si éloigné d'avoir les opinions que lui attribue Baur qu'il a plutôt été soupçonné, et non sans quelque raison, de s'être en quelque sorte éloigné de la doctrine de l'Église dans un sens contraire. Ses commentateurs s'en plaignent (1). On peut voir dans Sarpi que, même à Trente, les expressions des Scotistes (des Franciscains) parurent choquantes et furent désignées comme l'expression d'une opinion quasi luthérienne, *sententia Lutheranæ affinis.*

Nous avons encore à dire quelques mots sur l'origine du mot *opus operatum.*

Möhler, nous l'avons vu, dit qu'il dérive du treizième siècle. Cela paraît avéré; mais, quand Möhler affirme en même temps que cette expression non-seulement ne se trouve pas chez les théologiens antérieurs, comme Pierre de Poitiers, Pierre Lombard, mais même chez les théologiens postérieurs, comme Alexandre de Hales, S. Thomas d'Aquin, et que S. Bonaventure seul s'en est servi, sans l'avoir d'ailleurs créée, c'est une donnée inexacte. L'expression se lit dans S. Thomas (et elle s'applique aux sacrements et non à autre chose), et cela à plusieurs re-

(1) In lib. IV *Sent.*, dist. I, quæst. 6, n. 10, edit. Lugd., 1639, t. VIII, p. 125.

(1) L. c., p. 100. Cf. Sarpi, *Hist. conc. Trid.*, p. 211, edit. Corinch., 1658.

prises (1). La première trace s'en trouve dans Albert le Grand (2), et il est à présumer que ce maître des grands scolastiques créa le mot comme un terme technique. Du reste, Möhler a parfaitement raison lorsqu'il dit que, abstraction faite des personnes, cette expression naquit de la comparaison des sacrements de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les théologiens ont de tout temps, et par conséquent aussi au moyen âge, soulevé la question du rapport entre les sacrements de l'ancienne et de la nouvelle alliance, et de tout temps on a répondu que les premiers (toujours la circoncision exceptée, qu'on met au niveau des sacrements du Nouveau Testament) ne font qu'indiquer ou signifier ce que les seconds signifient et opèrent. Avec cela, cependant, les scolastiques étaient fermement convaincus, et avec raison, qu'il fallait qu'une action de la grâce fût attachée aux sacrements de l'Ancien Testament. La question était de savoir comment il fallait se la représenter. On répondait de différentes manières. Les uns disaient : Les sacrements de l'Ancien Testament opéraient médiatement, en ce sens que les sacrements du Nouveau Testament préfigurés par eux agissaient en eux ; d'autres disaient que les sacrements de l'Ancien Testament n'opéraient ni médiatement, ni immédiatement ; que ce qui opérait, non pas tant par eux ou en eux qu'avec eux, c'était la disposition de l'acte intérieur de celui qui recevait le sacrement, savoir la foi aux promesses et l'espérance au salut futur. Quelque différentes que paraissent ces deux explications, elles expriment une seule et même pensée, savoir, que les sacrements de l'Ancien Testament opéraient, non comme tels, non par leur propre vertu, *propria virtute*, mais accidentellement, *per accidens*. Ainsi, à parler strictement, ce qui opérait n'était pas le sacrement comme tel, mais autre chose, qui s'ajoutait au sacrement. Cet accident est, chacun le voit, non-seulement d'après la seconde interprétation, mais aussi d'après la première, ce que celui qui reçoit le sacrement y ajoute, par conséquent l'œuvre de l'homme opérant avec le sacrement, durant la réception de ce sacrement, *opus operantis*. Mais précisément parce que cet *opus operantis* est ce qui opère, il doit aussi être désigné comme *opus operans*; l'*opus operantis* est l'*opus operans* des sacrements de l'Ancien Testament. Par conséquent il est indifférent de placer l'efficacité de ces sacrements dans l'*opus operantis* ou dans l'*opus operans*. Les deux expressions disent la même chose. C'est pourquoi les scolastiques se servent indistinctement de l'une ou de l'autre. C'est dans Albert le Grand que nous trouvons pour la première fois la matière envisagée dans ce sens. Il traite (1) la question de savoir si les sacrements de l'Ancien Testament ont du moins opéré la rémission des péchés véniels. Il répond : Non; car, dit-il pour justifier sa réponse, *nunquam a Deo peccatum dimittitur sine gratia. Nullam autem virtute propria gratiam illa sacramenta contulerunt. Ergo virtute propria nunquam peccatum aliquod curaverunt. Quod videtur esse concedendum, nisi per accidens, scilicet per opus operans*. Mais une fois que la question était envisagée de cette manière, une fois qu'on avait dit que, ce qui opérait dans les sacrements de l'Ancien Testament, c'était l'œuvre opérante de celui qui recevait le sacrement, ou l'œuvre du sujet opérant, ou,

(1) *Voir* ad lib. IV *Sent.*, dist. 1, quæst. 1, art. 5, quæst. 1; et dist. 1, quæst. 2, art. 4, quæst. 2, ed. Paris, 1660, t. X, p. 16, 22.

(2) Ad lib. IV *Sent.*, dist. I, art. 9.

(1) L. c.

comme le dit S. Thomas, l'*usus sacramenti*, l'opposition au *sacramentum ipsum*, on avait évidemment sur la langue l'expression par laquelle il fallait désigner la manière dont les sacrements du Nouveau Testament opèrent; l'expression *opus operatum* naissait d'elle-même, elle naissait nécessairement. Ici comme là ce qui opère est un *opus*; mais dans les sacrements de l'Ancien Testament cet *opus* était l'œuvre du sujet; dans ceux du Nouveau Testament c'est l'œuvre du sacrement comme tel. Par conséquent le premier apparaît comme une œuvre actuelle et subjective, *opus operans;* le second comme une œuvre qui opère aussi actuellement, mais objectivement, soit parce qu'elle a été posée ou opérée, soit parce qu'elle *a déjà opéré*, dans tous les cas comme *opus operatum*.

Ainsi nous sont données l'origine de l'expression *opus operatum* et la preuve que l'idée n'a en aucune façon été altérée par l'usage de cette formule. Au contraire, précisément l'expression *opus operatum*, que l'idée s'est en quelque sorte créée d'elle-même comme sa forme naturelle et adéquate, a garanti cette idée (savoir que les sacrements du Nouveau Testament opèrent *comme tels*) contre tout changement, toute altération. C'est pourquoi le concile de Trente l'a conservée. Aucun autre terme ne saurait exprimer d'une manière plus précise l'antique dogme concernant le mode d'action des sacrements de l'Église. Toutefois, si l'expression a quelque chose qui choque; si *operatum* est pris au passif, ce qui est probable d'après ce qui précède et vraisemblable d'après la manière dont les théologiens postérieurs l'ont compris; si on fait une faute de grammaire, à l'occasion de laquelle les adversaires n'ont jamais cessé de crier à la barbarie; et si, dans ce cas, on doit s'unir aux théologiens qui disent, avec S. Augustin, qu'il n'y a pas lieu de faire un si grand tapage à propos d'une faute de grammaire, quand elle est faite dans l'intérêt de la clarté d'une idée, on ne peut pas être désapprouvé si, poussant plus loin les recherches sur l'origine de l'expression en question, on est amené à penser que peut-être, originairement, on a compris sous ces mots, *opus operatum*, une œuvre *qui a opéré*, de telle sorte qu'il n'y a même plus de faute de grammaire.

En effet les sacrements du Nouveau Testament sont une œuvre de ce genre, à certains égards, et c'est ainsi que les scolastiques les ont compris. Nous avons déjà remarqué que jamais un Catholique n'a imaginé d'attribuer une vertu efficace aux éléments comme tels, à l'eau, à l'huile, au vin, etc., pas plus qu'aux actes et aux paroles; ce qui agit sensiblement dans les sacrements, c'est la vertu divine, *virtus divina, qua sacramenta operantur ad conferendam gratiam justificantem* (1). Cette vertu divine, qui est ce qui agit, à proprement parler, dans les sacrements, est une opération et non une œuvre, un acte qui n'opère pas seulement au moment de la réception du sacrement, mais qui a déjà opéré, en donnant précisément aux sacrements la vertu qu'ils possèdent. Écoutons, à ce sujet, les scolastiques eux-mêmes. Hugues de Saint-Victor dit que, pour former les sacrements, trois actes ou opérations concourent ensemble, *tria opera :* la création, l'institution et la consécration, et que, par conséquent, il y a trois êtres qui coopèrent, le Créateur, le Sauveur et le prêtre. *Dedit primo natura habilitatem* (*sc. elementis materialibus, etc.*), *ut hoc esse possent* (c'est-à-dire signe et cause de grâces déterminées); *adjunxit secundo insti-*

(1) Thom., S. III, quæst. 62, art. 6.

tutio auctoritatem ut hoc fierent; superaddidit tertio benedictio sanctitatem, ut hoc essent. Primum Creator per majestatem vasa formavit; postea Salvator per institutionem eadem proposuit; postremo dispensator (naturellement non en vertu de sa propre force, mais en vertu de la force divine) *per benedictionem hæc ipsa mundavit et gratia implevit* (1). Ces trois actes réunis forment une opération active, comme dit Hugues au même endroit (2), *operatio,* une opération qui n'opère pas seulement dans le moment, par conséquent non un *opus operans*, mais qui a opéré, qui a créé le sacrement qu'on vient d'administrer; donc *opus operatum.* Si nous rappelons que ce qui opère dans les sacrements est précisément cette opération préalable, *opus*, qui a opéré, nous conclurons que c'est à juste titre, et très-grammaticalement, que nous appelons le sacrement, savoir ce qui opère intérieurement, comme cause première en lui, *opus operatum,* et son effet un effet *ex opere operato.* Si nous ajoutons que les scolastiques postérieurs se sont appropriés l'explication de Hugues presque littéralement (3), parce qu'elle répond, en effet, parfaitement à l'idée de l'Église, nous reconnaîtrons que l'expression *opus operatum* est on ne peut mieux justifiée dans son idée comme dans sa forme.

Il ne reste, dès lors, plus qu'une question : Comment s'est-il fait que les derniers scolastiques, tels que Gabriel Biel (4), et les théologiens postérieurs à la scolastique, aient pris absolument *operatum* dans le sens passif? Cela s'explique facilement. Premièrement la forme elle-même est si trompeuse qu'il serait surprenant que l'erreur n'eût pas eu lieu; secondement, comme nous l'avons prouvé, ces mots offrent le même sens, qu'on prenne *operatum* au sens passif ou actif.

Reste à savoir si les sacrements *seuls*, et non d'autres œuvres et d'autres opérations, telles que la prière, le sacrifice de la messe, les bénédictions et autres actes sacramentels, opèrent *ex propria virtute, ratione operis operati.* On peut répondre affirmativement et négativement.

Affirmativement, en tant que les œuvres en question non-seulement signifient, mais communiquent réellement la grâce de la justification, et cela en vertu de l'institution divine, qui leur a donné, comme aux sacrements, une vertu spéciale. Ainsi nous pensons que la prière est exaucée, c'est-à-dire, conformément à la doctrine de l'Église, que la prière, loin de n'indiquer et de ne signifier que le bien qui en est le but, possède la vertu d'opérer ce bien. Il en est de même des bénédictions, des exorcismes, et, à plus forte raison, du sacrifice de la messe. Sans doute les sacrements opèrent ce qu'ils signifient au moment même de l'administration, tandis que les autres actes n'opèrent souvent que longtemps après, les uns précisément ce qu'ils avaient en vue, d'autres souvent toute autre chose que ce que le sujet agissant demandait, ce qui constitue évidemment une très-grande différence, mais non une différence essentielle, en ce sens qu'elle n'atteint pas la nature objective de l'acte.

Négativement, malgré ce qui vient d'être dit. L'efficacité objective du sacrement est fondée sur ce que les deux moments qui concourent, l'extérieur et l'intérieur, l'œuvre objective et ce que le sujet y joint, diffèrent l'un de l'autre jusqu'à les rendre indépendants l'un de l'autre. Cette différence absolue n'existe pas dans la prière, dans

(1) *De Sacram.*, I, p. 9, c. 4, édit. Rothom., p. 561.
(2) C. 6, p. 563.
(3) Cf., par exemple, Bonav., *Breviloq.*, VI, 1.
(4) In lib. IV *Sent.*, dist. I, quæst. 3.

le sacrifice de la messe (en tant qu'il n'est pas sacrement), dans les bénédictions et les actes sacramentels. Ainsi la prière n'existe pas si à l'action extérieure ne répond pas en même temps un acte intérieur positif de la part de celui qui prie. De là vient que l'acte extérieur n'opère pas sans qu'en même temps l'intérieur, le subjectif, coopère en lui; la grâce n'est pas conférée *ex opere operato*; elle ne l'est que *ex opere operantis cum opere operato*. Par conséquent l'idée de l'*opus operatum* ne s'applique complétement qu'aux sacrements de la nouvelle alliance.

MATTÈS.

OPUS SUPEREROGATORIUM. *Voyez* ŒUVRES (BONNES).

ORACH-CHAJIM. *Voyez* SCHULCHAN-ARUCH.

ORAGE. L'Église prie avec ses enfants pour obtenir les fruits de la terre. Ces fruits étant souvent menacés par la grêle et les orages, que la foi populaire attribue fréquemment à l'intervention du malin esprit, l'Église a institué une bénédiction spéciale, ayant pour but de détourner l'influence pernicieuse de Satan et de demander la protection de Dieu contre les dangers que peuvent courir les fidèles dans ces cas.

D'après la pratique actuelle, on distingue deux bénédictions de ce genre, l'une publique et l'autre privée. Celle-là se rattache à la célébration de la messe et a lieu durant les mois d'été : dans certains diocèses depuis l'Invention jusqu'à l'Exaltation de la sainte Croix (1), dans d'autres depuis la Saint-George jusqu'à la Toussaint (2), ou depuis le jour de Saint-Marc jusqu'à la Saint-Barthélemy (3), ou enfin depuis Saint-Marc jusqu'à la fin de la moisson (1). Dans certains endroits on ne donne la bénédiction que les dimanches et les jours de fêtes commandées et après les messes dites *pro tempestate*. Dans d'autres localités on la donne plus souvent, parfois tous les jours, par exemple dans le diocèse de Rottenbourg. Ces rituels renferment les formules de bénédiction et les prières. La bénédiction se donne soit avec un cierge dans lequel sont insérées des reliques, principalement une parcelle de la vraie croix (ou un fragment de bois qui a touché une relique de la vraie croix), ou avec le saint ciboire, ou, dans des circonstances solennelles, avec l'ostensoir. Lorsque l'orage approche, le curé procède à cette bénédiction, *pro tempestate*, soit dans l'église, soit dans la cure. Le *Benedictionale Constantiense* renferme à ce sujet une formule à laquelle est ajouté un grand et un petit exorcisme contre les menaces de l'orage. Dans beaucoup d'endroits, pendant l'orage, quand on a donné la bénédiction, après la messe, on sonne les cloches. L'usage de sonner les cloches pendant l'orage était autrefois très-répandu partout et l'est encore en Allemagne. Il est défendu en France, quoiqu'il se pratique toujours dans certaines provinces, comme la Touraine. Le but immédiat de cette sonnerie est sans doute de convier les fidèles à la prière; mais ce n'est pas le seul : on attribuait au son d'une cloche bénite, aussi loin qu'il pouvait s'entendre, une vertu salutaire, capable d'entraver les fureurs de l'esprit du mal. On avait une grande confiance dans cet usage, et les gens de la campagne s'acquittaient volontiers de la contribution qu'on payait au sacristain (une gerbe, dite de l'orage) pour la sonnerie. Aussi virent-ils avec chagrin les ordonnances de police qui défendi-

(1) *Rituale aug. Constanc.*
(2) *Rit. Bamb.*
(3) *Rit. Passau.*

(1) *Rit. Freysing.* de 1673.

rent de sonner les cloches durant l'orage, de peur d'attirer la foudre sur les tours de l'église. On permet encore en beaucoup d'endroits de sonner les cloches à l'approche d'un orage. Dans certaines localités on allume un cierge bénit.

BENDEL.

ORANGE (*Arausicum*), ancienne ville de Provence, connue dans l'histoire ecclésiastique par deux conciles.

Le premier de ces conciles fut tenu en novembre 441, dans l'église Justinienne; S. Hilaire d'Arles, S. Euchère de Lyon et quatorze autres évêques y assistèrent. Les trente canons qui y furent décrétés ne portent que sur des points de discipline, comme la pénitence (c. 1, 3, 4), le droit d'asile ecclésiastique (c. 5-7), l'administration des sacrements, les rapports des évêques entre eux, les mariages des ecclésiastiques (c. 22-25).

Le second concile fut plus important. Il fut célébré en juillet 529, à l'occasion de la dédicace d'une église bâtie par Libère, préfet des Gaules. L'attention que réveillaient les opinions semi-pélagiennes contenues dans les écrits de Faust de Riez (1) détermina les évêques à se prononcer à ce sujet dans vingt-cinq canons. Ces canons sont textuellement pris dans S. Augustin. Les deux premiers parlent du péché originel; la plupart des suivants, de la grâce. — Il y est dit : « Le premier éveil de la foi au Sauveur, l'invocation de la grâce divine, le désir de la rémission des péchés sont déjà des effets de la grâce et des inspirations du Saint-Esprit (c. 3-5). L'homme, par ses forces naturelles, ne peut rien penser ni choisir qui appartienne au salut; la grâce ne peut être méritée par rien et doit précéder toutes les actions méritoires (c. 6-8); de lui-même l'homme n'a que le péché; le bien que fait l'homme, c'est Dieu qui le fait par l'homme (c. 9). Ceux qui sont régénérés et les saints doivent incessamment invoquer le secours de Dieu pour persévérer dans le bien et parvenir à une bonne fin (c. 10). »

Ces canons sont signés par Césaire, d'Arles (1), qui présidait, et treize autres prélats, et en outre par le préfet Libère et d'autres personnages considérés. Ils furent approuvés par une lettre du Pape Boniface II, adressée en 530 à Césaire, et ont depuis lors obtenu une autorité dogmatique universelle dans l'Église.

Cf. Hardouin, *Décrets du premier concile*, I, 1187; *ib.*, ceux du second, II, 1098; la lettre du Pape, *ib.*, II, 1110; Döllinger, *Manuel*, etc., I, 114.

REUSCH.

ORANGE (GUILLAUME D'). *Voyez* PAYS-BAS.

ORANGE (MAURICE D'). *Voyez* ARMINIENS.

ORARIUM. Ce terme est employé : 1° par les écrivains ecclésiastiques pour désigner un linge en toile, que l'usage en soit profane ou sacré. Ainsi S. Ambroise (2) dit de S. Lazare : *Et facies ejus orario ligata erat;* mais il nomme de même *orarium*, dans le panégyrique de son frère Satyre, le linge dans lequel celui-ci portait le saint Sacrement attaché à son cou.

2° Chez les Romains l'*orarium* était une bande de lin de forme oblongue, qui servait surtout d'ornement; ainsi on lit que l'empereur Aurélien distribua en cadeau parmi le peuple des *oraria* de ce genre.

3° La langue de l'Église désigne parlà un des vêtements des évêques, des prêtres et des diacres, qui paraît être devenu l'étole actuelle. Le concile de Tolède déduit ce nom d'*orare*, *præ-*

(1) *Voy.* FAUST.

(1) *Voy.* CÉSAIRE.

(2) Lib. *de Resurrectione*.

dicare, etc., parce qu'on mettait cet ornement pour prêcher, et qu'on donnait par là le signal de la prière. Alcuin, dans son ouvrage *de Div. Officiis*, dit: *Orarium, id est stola, dicitur, eo quod oratoribus, i. e. prædicatoribus, concedatur.* La première mention en est faite dans un concile de Laodicée, au quatrième siècle. Les canons 22 et 23 défendent aux sous-diacres, aux lecteurs et aux chantres, de le porter. Le concile de Tolède (can. 40) dit que le lévite doit porter l'*orarium* sur l'épaule gauche, parce que, prêchant, il doit avoir la droite libre, afin qu'il ne soit pas gêné dans ses mouvements.

ORATE, FRATRES. *Voyez* MESSE.

ORATIO MANASSÆ. *Voyez* APOCRYPHE (LITTÉRATURE).

ORATOIRE. *Voyez* CHAPELLE.

ORATORIENS. *Voyez* NÉRI, BÉRULLE, TRINITÉ (*congrégation de la Ste*), MISSIONS, STATIONS.

ORDALIES. *Voyez* JUGEMENT DE DIEU.

ORDÉRIC (ORDERICUS VITALIS), auteur d'un ouvrage qu'il intitula *Historia ecclesiastica*, parce qu'une partie de son contenu concerne l'Église, naquit en 1075 à Attingesham, en Angleterre, et fut confié dès l'âge de cinq ans, par son pieux et savant père, à l'école de l'église de Saint-Pierre, à Shrewsbury. Ordéric y demeura cinq ans; à l'âge de dix ans son père le fit embarquer pour la Normandie, où il entra au couvent de Saint-Évroul d'Ouche (*Uticum*). Il y fut parfaitement reçu, obtint, un an après son entrée, la tonsure monastique, fut fait sous-diacre à seize ans, diacre à dix-huit, prêtre à trente-trois, et jouit, jusqu'à sa mort, de l'estime et de l'affection de ses confrères, que lui avaient valu sa piété, son humilité, son dévouement à l'Église, son assiduité au travail.

La Normandie étant devenue sa seconde patrie lui inspira la pensée de raconter, dans treize livres, les faits et gestes des Normands, depuis leur établissement à Rouen, en France, en Angleterre, en Italie et en Palestine. Cet ouvrage est une source importante de renseignements exacts et d'idées nettes et vastes sur les événements de l'ancienne Normandie, sur certains couvents, sur l'Église en général et les faits mémorables de son temps. Ordéric part de la prédication de l'Évangile et va jusqu'en 1141. Il avait alors 67 ans. Il puisa les documents de son travail dans une foule d'excellentes et précieuses sources.

Voir Lappenberg, *Histoire d'Angleterre*, II, 378-395; Oudini, *Comment. de Script. eccl.*, t. II, Lips., 1722, p. 1259; Cave, *Hist. litt.*, vol. II, Bas., 1745, p. 220. L'ouvrage d'Ordéric a paru dans les *Historiæ Normannorum scriptoribus antiquis*. A. Le Prévot a publié à Paris, en 1840, *Orderici Vitalis Historiæ ecclesiasticæ libri XIII*, pour la Société de l'Histoire de France, 3 vol.

SCHRÖDL.

ORDINAIRE (L'). On nomme ainsi le conseil ecclésiastique constitué par l'évêque, et dont il se sert dans les affaires importantes du diocèse.

A dater de l'organisation des chapitres, les chanoines des cathédrales devinrent les conseillers naturels de l'évêque, et ils le sont encore. Aujourd'hui, vu le personnel relativement restreint des chapitres, tous les chanoines sont, non pas nécessairement, mais en général, membres du conseil épiscopal, et forment ensemble le conseil de l'ordinaire (1). Dans le cas où l'évêque ne peut ou ne veut pas présider lui-même, il transmet la présidence de ce conseil ou au vicaire général, ou à l'official, ou à l'un des dignitaires,

(1) *Voy.* ORDINAIRE.

(prévôt ou doyen), s'il ne veut pas nommer un président spécial.

Les affaires qui sont traitées par l'ordinaire ont rapport à des questions importantes et d'un intérêt général pour l'administration du diocèse. Le conseil se divise, pour mener les affaires courantes, en deux sections. La première s'occupe uniquement des causes matrimoniales, en tant que la connaissance et la décision de ces affaires est encore laissée à l'évêque compétent, conformément au concile de Trente. C'est ce qui constitue l'*officialité* (1), présidée par l'official (2). La seconde s'occupe de toutes les autres affaires qui rentrent dans les attributions du vicaire général, est présidée par celui-ci, et forme le vicariat général (3).

Le vicariat général et l'officialité constituent, chacun dans sa sphère propre, la première instance, dont les appels vont au tribunal correspondant ou du métropolitain (4). Du reste, l'usage des mots *ordinaire*, *officialité, vicariat général*, est très-vague ; dans beaucoup de diocèses leur signification varie. Par exemple, en Autriche, l'officialité, en tant que tribunal matrimonial, disparaît, parce que non-seulement les mariages civilement attaquables et les décisions relatives aux effets civils du mariage et au divorce, quant aux droits des époux et des enfants sur les biens et l'état, mais encore les questions relatives à la légitimité ou à la dissolution des mariages, dépendent des tribunaux civils (*Kreisregierungen*, cercles politiques). En revanche on y comprend, sous le nom de consistoire, ce que nous avons vu tout à l'heure sous le nom d'ordinaire, et, sous celui d'ordinaire, ce que nous avons désigné comme vicariat général.

(1) *Voy.* Officialité.
(2) *Voy.* Consistoires épiscopaux.
(3) *Voy.* Vicaire général.
(4) *Voy.* Métropolitain.

En France nous pouvons prendre pour modèle de l'organisation commune de l'ordinaire celle du diocèse de Paris.

Trois vicaires généraux titulaires, archidiacres, l'un de Notre-Dame, l'autre de Sainte-Geneviève, le troisième de Saint-Denis, sont chargés des affaires courantes de leur archidiaconé, et, en outre :

Le premier, de ce qui concerne les hôpitaux et les hospices ;

Le deuxième, de ce qui concerne les prisons, les cimetières et les pompes funèbres ;

Le troisième, de ce qui concerne les chapelles particulières et les saintes reliques ;

Un quatrième vicaire général honoraire, de ce qui concerne les œuvres et l'enseignement religieux dans les lycées, colléges et institutions.

Le secrétaire général de l'archevêché, outre l'expédition générale des affaires, la rédaction des actes, procès-verbaux, dispenses, lettres d'ordination, démissoires, etc., etc., est chargé des affaires concernant les dons et legs faits aux fabriques et aux établissements religieux.

L'officialité métropolitaine est composée de l'official, d'un promoteur et d'un greffier.

L'officialité diocésaine est composée d'un official, d'un vice-official et d'un promoteur, de cinq assesseurs et d'un greffier.

Le vice-official est chargé de ce qui concerne les causes matrimoniales ;

Le promoteur, de ce qui se rapporte aux prêtres étrangers et habitués (1).

Permaneder.

ORDINAIRE (l'). On entend encore par là (2), dans le langage de l'Église

(1) Voir *Bref* de Paris, 1862, p. 91 sq.
(2) *Voir* l'article précédent.

quand ce mot est pris dans son sens absolu, l'évêque diocésain, car c'est lui qui, en union avec le Père commun de la Chrétienté, en vertu de la mission et des pouvoirs qu'il tient de Notre-Seigneur, comme légitime successeur des Apôtres, est appelé, *jure ordinario*, à accomplir l'œuvre divine de la sanctification des fidèles du diocèse qu'il dirige. C'est en lui que se concentre exclusivement la plénitude du pouvoir doctrinal, sacerdotal et gouvernemental de l'Église; seul il peut transmettre à d'autres cette triple autorité ; hors de lui il n'y a pas d'ordinaire, car il n'y a personne qui, *suo jure*, soit apte à enseigner, à administrer les sacrements, à gouverner et diriger l'Église. Tous les prêtres tiennent de lui, *jure delegato*, le pouvoir d'exercer légitimement leurs fonctions spirituelles. Le titre d'ordinaire n'appartient par conséquent qu'à l'évêque diocésain, et le distingue du coadjuteur ou de l'évêque auxiliaire, lesquels ne peuvent régulièrement exercer les pouvoirs que leur a conférés la consécration, et remplir valablement les fonctions épiscopales, qu'autant et en tant que l'ordinaire les y autorise.

PERMANEDER.

ORDINATION, sacrement en vertu duquel les membres du sacerdoce universel, fondé par le Baptême, sont consacrés au sacerdoce particulier institué, à des degrés divers, par Jésus-Christ dans son Église. L'Ordination, comme le Baptême, confère un caractère indélébile et ne peut par conséquent être renouvelée, et, de même que le Baptême rend en général capable de recevoir les grâces concédées à l'Église, l'Ordination confère la capacité spéciale de recevoir le triple pouvoir du gouvernement, de l'enseignement et de l'administration des fonctions sacrées accordé à l'Église. Outre les trois degrés hiérarchiques institués de Dieu même, savoir : l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat, ce dernier degré s'est démembré en plusieurs ordres inférieurs (1).

L'Ordination conférée pour ces ordres, qui se sont historiquement développés, est elle-même sacramentelle, en ce sens que les fonctions qu'ils renferment sont nées du diaconat et n'en ont été distinguées que dans le cours du temps.

La source de l'Ordination est l'épiscopat sous un double rapport : premièrement, en ce que les évêques possèdent exclusivement la capacité de transférer l'Ordination; secondement, en ce que chaque évêque possède sans exception cette capacité.

Quant au premier point, la règle posée ne souffre qu'une exception, savoir : que les quatre ordres *mineurs*, dans certaines circonstances, peuvent être conférés par des prêtres. Ainsi les cardinaux-prêtres ont ce pouvoir, dans leurs églises, vis-à-vis des personnes placées à leur service (*familiares*), et les abbés, dans leurs couvents, à l'égard de ceux qui leur sont soumis par les vœux monastiques. Certains abbés peuvent aussi, en vertu d'un privilége particulier, conférer le sous-diaconat.

Quant au second point, il faut remarquer que, quoique tous les évêques aient la capacité d'ordonner, et qu'ainsi toute Ordination faite par un évêque, *in forma Ecclesiæ*, soit valide, *valida*, cependant toute Ordination de ce genre n'est pas licite, *licita*. Ainsi est illicite d'abord l'Ordination conférée par un évêque qui est séparé de l'Église par le schisme ou l'hérésie (2); elle devient en même temps invalide quand, par suite du schisme ou de l'hérésie, la succession des évêques est interrompue, comme c'est le cas dans les Églises an-

(1) *Voy.* HIÉRARCHIE, ORDRES.
(2) *Voy.* SCHISME, HÉRÉSIE.

glicane, suédoise et danoise, mais non dans l'Église grecque (1). Est illicite ensuite, mais non invalide, l'Ordination conférée par un évêque suspendu.

Le principe spécial sur lequel repose le pouvoir ou la *compétence* (2) pour l'Ordination, dans les cas particuliers, est que l'ordinand soit le diocésain de l'évêque ou dans un des autres rapports reconnus par la loi comme analogue à celui de diocésain, c'est-à-dire qu'il faut que l'évêque soit l'évêque propre, *episcopus proprius*. L'évêque qui n'est pas autorisé d'après ce principe ne peut conférer l'Ordination qu'en vertu d'un *démissoire* (3) présenté par l'ordinand.

Aucune de ces restrictions ne s'applique au Pape; étant l'évêque de toute l'Église, il est compétent pour ordonner dans toute l'Église.

Quant aux *conditions* de la compétence, qui sont toutes égales, les lois ecclésiastiques en comptent quatre :

1. L'origine, *origo*, qui se détermine par le diocèse qu'habitait le père de l'ordinand au moment de la naissance de celui-ci;

2. Le domicile, *domicilium*, le lieu que l'ordinand habite lui-même; quant au temps, le droit canon s'est rattaché au droit romain; comme on peut avoir plusieurs domiciles en même temps, plusieurs évêques peuvent sous ce rapport être compétents;

3. Le bénéfice, *beneficium;* l'évêque qui, avant l'Ordination, a conféré un bénéfice à l'ordinand, est compétent, quand celui-ci ne peut être privé de son bénéfice que *ex causa;*

4. La commensalité, *commensalitium* ou *familiaritas* (4), c'est-à-dire le rapport naissant du service dans lequel l'ordinand est demeuré pendant trois ans entiers à l'égard de l'évêque. On comprend de soi que, quoique, dans ces divers cas, quand une de ces conditions de compétence existe, l'ordinand n'ait pas besoin de démissoire, l'évêque qui ordonne est, suivant les circonstances, obligé de demander à l'ordinand de donner des preuves suffisantes de ses qualités, en s'appuyant sur le témoignage d'un autre évêque; car chaque évêque, en ordonnant, a certaines obligations à observer, et parmi elles la plus importante est d'exclure des Ordres les sujets incapables ou inaptes. L'ensemble des motifs qui, suivant les lois canoniques, rendent un sujet inapte à cet égard, se nomme l'*irrégularité* (1). De plus l'évêque, s'il ne veut se charger personnellement de l'entretien de l'ordinand, doit veiller à ce que celui-ci prouve qu'il peut suffire à son entretien; la preuve de cette capacité se nomme le *titre* (2). Enfin l'évêque qui ordonne est obligé d'observer, durant l'Ordination, toutes les prescriptions de la loi qui se rapportent au *rite,* au *lieu* et au *temps* de l'Ordination (3), à l'observation des *interstices* légaux (4), et à la série régulière suivant laquelle les ordres doivent être conférés, vu qu'il est défendu d'*omettre* la collation d'un ordre inférieur quelconque, ou de conférer au même individu, sans distinction, tantôt un ordre majeur, tantôt un ordre mineur (5).

Les *effets* de l'Ordination consistent, outre la capacité d'exercer les trois grands pouvoirs de l'Église et l'indélébilité du caractère (6), dans les droits et les obligations qui sont attachés à l'état clérical. Parmi ces obligations se

(1) *Voir* Phillips, *Droit canon.*, I, 341.
(2) *Voy.* Compétence.
(3) *Voy.* Démissoire.
(4) *Voy.* Familiarité.

(1) *Voy.* Irrégularité.
(2) *Voy.* Titre.
(3) *Voy.* Évêques (sacre des), Prêtres (ordination des), Diacres (ordination des).
(4) *Voy.* Interstices.
(5) *Voir* Phillips, *Droit canon.*, I, 637.
(6) *Voy.* Caractère indélébile.

trouve, à dater du sous-diaconat, le célibat (1). PHILLIPS.

ORDINATION ABSOLUE, collation d'un ordre majeur à un sujet qui n'a pas de titre.

On entendait autrefois par *titre* l'église à laquelle un ecclésiastique était attaché, ainsi que la fonction qu'il devait remplir dans cette église. Ce n'était que dans le cas où le candidat avait une destination fixe de ce genre qu'on lui conférait l'ordre nécessaire pour remplir la fonction qui lui était assignée ; c'est pourquoi ce titre, *titulus beneficii*, était publiquement proclamé avec l'ordination (2).

Les revenus permanents attachés à la fonction devaient d'abord servir à l'entretien de l'ordinand durant toute sa vie, entretien que, de tout temps, l'Église posa comme condition préalable et indispensable de l'Ordination, *cum non deceat eos, qui divino ministerio adscripti sunt, cum ordinis dedecore mendicare aut sordidum aliquem quæstum exercere* (3). A côté de ce titre de bénéfice on admit comme valables, plus tard, d'autres quasi-titres, qui permirent à un clerc d'être promu aux ordres supérieurs, savoir : le titre de la profession religieuse, *titulus religiosæ professionis*, pour des réguliers, titre qui, en général, dépend des vœux solennels (4), chez les Jésuites des vœux simples (5); puis, depuis le douzième siècle, le *titulus patrimonii* (6), le *titulus pensionis* (7), et enfin le *titulus mensæ* (8).

(1) *Voy.* CÉLIBAT.
(2) C. 1, dist. LXX, .. e. *Conc. Chalced.*, ann. 451, c. 6.
(3) *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 2, *de Ref.*
(4) *Pius V*, *Const. Rom. Pontif.*, de a. 1584, *in Bull. Rom.*, t. IV, p. III, p. 46.
(5) *Greg. XIV*, *Const. Exponi*, de ann. 1591, *in Bull. Rom.*, t. V, p. I, p. 297.
(6) *Voy.* TITRE D'ORDINATION.
(7) *Voy.* PENSION.
(8) *Voy.* TITRE DE LA TABLE.

Le titre de l'Ordination s'étant ainsi peu à peu étendu, et les fonctions autrefois attachées aux ordres moindres ayant disparu, on nomme aujourd'hui *ordinatio absoluta* la collation d'un ordre majeur sans la garantie suffisante de l'entretien perpétuel de l'ordinand.

Le concile de Trente a renouvelé, sous peine de suspension (1) quant à l'ordinand, et quant à l'évêque sous peine d'entretenir à ses frais le candidat ordonné jusqu'à son placement (2), la défense de l'ordination absolue, *pœnas antiquorum canonum innovando* (3).

Conf. Phillips, *Droit canon*, t. I, p. 632.

ORDMUZD. *Voyez* ÉMANATION, PARSISME.

ORDO ROMANUS. Le droit canon désigne sous ce nom les anciens rituels, ou le recueil des usages qui étaient observés dans l'Église romaine durant les offices et les cérémonies du culte divin. Tandis que le Sacramentaire, *Sacramentarium*, renferme les diverses formules de prières usitées durant les fonctions du culte, notamment à la messe, que l'Antiphonaire, *Antiphonarium*, réunit les chants dont on se sert durant ces solennités, l'Ordo romain, *Ordo Romanus*, renferme l'indication de tout ce que le Pape, l'évêque ou le prêtre officiant, et le clergé qui les assiste, doivent observer pendant l'administration des sacrements, la célébration des offices, les exercices du culte, toutes les solennités religieuses auxquelles ils prennent une part active, par conséquent tout ce que, dans le langage moderne, on comprend sous le mot *rubriques*, pris dans son sens le plus large.

(1) C. 1, dist. LXX.
(2) C. 4, 16, X, *de Præb.*, III, 5.
(3) *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 2, *de Ref.*

La connaissance de ces antiques formes liturgiques est non-seulement d'une grande importance pour l'histoire du rite ecclésiastique en général, mais encore pour la dogmatique et le droit canon ; car, d'un côté, les formes rituelles font reconnaître le dogme de l'antique Église, et, d'un autre côté, ces formes extérieures constatent une foule d'anciens droits et d'anciens priviléges appartenant à l'Église.

Le recueil le plus complet de ces anciens usages de l'Église romaine est l'*Ordo vulgatus*, publié d'abord par George Cassander, Colon., 1559, dont une 2e édition a été donnée par Melchior Hittorp, dans son ouvrage *de Divinis Ecclesiæ cathol. Officiis*, Colon., 1568, et une dernière édition par G. Ferrarius, Rome, 1591.

L'*Ordo vulgatus* renferme, outre les usages qui se rapportent au culte divin ordinaire, les usages qui sont observés au sacre des Papes et des évêques, à la dédicace des églises, au sacre des empereurs et des rois, et à la bénédiction d'un guerrier, d'une fiancée, à l'ouverture d'un concile universel ou provincial.

On ignore quel est l'auteur de ce recueil ; on fait remonter habituellement son origine au temps de Grégoire le Grand. Il ne paraît pas que ce soit un travail original. C'est une simple collection de divers opuscules sur les usages liturgiques, car il y a souvent, les unes à côté des autres, plusieurs formes, provenant de temps divers, relatives à une seule et même cérémonie. C'est sous ce rapport que le savant cardinal Joseph-Marie Thomasius a dit : *Ordo Romanus antiquitus non eo modo quo apud nos editus est circumferebatur;* DISCRETIS *namque* LIBELLIS *continebatur*, *quibus potiora per annum explicabantur officia. Ceterum Ordo ille Romanus, editus ab Hittorpio*, FARRAGO *potius est diversorum rituum secundum varias consuetudines, ita ut antiquiores germanioresque ritus in tanta varietate discernere sine eorum libellorum ope pæne sit impossibile* (1).

En attendant l'*Ordo vulgatus* n'est pas le seul rituel de l'Église romaine qui nous soit connu ; vers la fin du dix-septième siècle le célèbre Bénédictin B. Mabillon publia, dans l'ouvrage que nous venons de citer, toute une série d'*Ordin. Roman.*, au nombre de quinze, appartenant à diverses époques et provenant de divers auteurs.

Les quatre premiers renferment des dispositions liturgiques sur un seul et même sujet, savoir la messe pontificale. On ne peut rien dire de certain sur la date de leur origine. Quand Mabillon attribue l'*Ordo II* au Pape Gélase († 496), c'est une pure hypothèse, qui repose sur des données très-incertaines (2) ; on peut seulement dire avec certitude qu'ils doivent être antérieurs, en tous cas, au neuvième siècle, car le diacre Amaury, de Metz (3) les cite dans son écrit *de Eccles. Officiis.*

Le cinquième et le sixième *ordo* traitent de la messe épiscopale et ne donnent pas de plus sûrs renseignements sur leur origine ; seulement, ce qui ressort avec évidence de divers passages, c'est qu'ils appartiennent bien à l'Église romaine.

Le septième renferme des dispositions concernant le Baptême (*ordo scrutinii ad electos, quo modo debeat celebrari*) ; le huitième et le neuvième, des prescriptions sur l'Ordination.

Le dixième renferme la liturgie concernant les trois jours qui précèdent Pâques, *de Triduo ante Pascha*, l'admission des pénitents, l'Extrême-Onction et la communion des malades et

(1) Dans Mabillon, *Museum Italic.*, t. II, p. 10.

(2) Cf. *Admonition. in II ordinem*, dans Mabillon, l. c.

(3) *Voy.* AMAURY.

la sépulture des ecclésiastiques. Mabillon en attribue l'origine au onzième siècle.

Si nous n'avons que des présomptions pour les *ordo* qui précèdent, les suivants portent la date de leur origine.

Le onzième est intitulé : *Liber politicus ;* l'auteur se nomme *Benedictus, beati Petri apostoli indignus canonicus et Rom. Ecclesiæ cantor.* On voit, d'après l'introduction, que le livre avait été rédigé avant que Célestin II montât sur le Saint-Siége, par conséquent avant 1143, et il renferme des prescriptions sur les fonctions papales durant les offices de toute l'année.

Le douzième provient du cardinal Cencius de Sabellis, plus tard le Pape Honorius III (1216-1227), et contient des dispositions sur les fonctions du Pape, son élection et sa consécration, le sacre de l'empereur, etc., etc.

Le treizième traite à peu près des mêmes matières ; il a pour titre : *Ceremoniale Roman., editum jussu Gregorii X* (1271-1276).

Le quatorzième a, comme Mabillon le présume avec beaucoup de vraisemblance (1), pour auteur le cardinal Jacques Gaytanus (mort sous Clément VI), et a pour titre : *Ordinarium S. Romanæ Ecclesiæ.* Il est beaucoup plus étendu que les précédents et renferme cent dix-huit chapitres de prescriptions sur l'élection et le sacre des Papes, les fonctions papales, l'élection et les fonctions des cardinaux, les ordinations, les bénédictions, le couronnement et le sacre des rois, la canonisation, la nomination des cardinaux légats, des nonces, etc., etc.

Le quinzième enfin a pour titre : *de Ceremoniis S. Rom. Ecclesiæ.* L'auteur est Pierre Amélius, évêque de Sinigaglia († 1398). Il traite, en cent soixante-sept chapitres, des fonctions ecclésiastiques du clergé romain pour tous les jours fériés.

Le livre publié à Venise, en 1516, avec l'approbation de Léon X, sous le titre de *Rituum ecclesiasticorum, sive sacrarum ceremoniarum libri III,* a beaucoup de ressemblance avec les derniers que nous venons de citer. Il renferme des dispositions sur l'élection, le sacre et le couronnement du Pape, le couronnement de l'empereur, la canonisation, les bénédictions, la nomination des cardinaux, le consistoire, les conciles, le service des clercs auprès du Pape, etc. L'auteur de ce rituel est Augustin Piccolomini, évêque de Pienza ; il fut publié par Christophe Marcellus, archevêque de Corcyre. On peut consulter Mabillon (1) sur l'accueil que fit à cet ouvrage le maître des cérémonies du Pape, Paris de Grassis.

Les derniers recueils ne portaient plus le nom d'*Ordo Romanus.* En général cette dénomination tomba en désuétude peu à peu, à dater du douzième siècle, et à sa place on se servit de l'expression *Ceremoniale Romanum.* Les dispositions liturgiques que renfermait autrefois l'*Ordo Romanus* ont passé dans ce Cérémonial et dans le *Pontificale Romanum.*

KOBER.

ORDRE (CHANGEMENT D'). Dans l'origine le passage d'un moine ou d'une religieuse d'un couvent dans un autre, mais du même ordre, ne présentait pas de difficulté ; il n'exigeait que le consentement du couvent d'où l'on sortait et de celui où l'on entrait. Mais, plus tard, les membres de certains ordres, attachés par une profession solennelle à un couvent déterminé, notamment les Bénédictins (2), durent faire aussi le

(1) L. c., p. 241.

(1) L. c., p. 5 sq.
(2) *Voy.* GIROVAGI.

vœu de stabilité, *stabilitas loci*, c'est-à-dire promettre de demeurer toujours dans le couvent auquel ils appartenaient une fois, et ils ne pouvaient être relevés de ce vœu que par une dispense spéciale.

Il en était autrement quant au changement d'ordre. Tandis que le passage d'un ordre moins sévère dans un ordre plus rigoureux ne dépendait que du consentement du supérieur du couvent qu'on voulait quitter, et que celui-ci ne pouvait refuser son assentiment sans des motifs tout particuliers (1), le passage d'un ordre plus sévère dans un ordre plus doux était interdit; et cela s'appliquait non-seulement à des ordres spécifiquement différents entre eux, mais encore ce passage d'une congrégation plus sévère à une congrégation plus douce fut interdit entre les diverses branches d'un même ordre, lorsqu'un certain nombre d'ordres religieux se furent, en effet, distribués en diverses ramifications, dont les unes adoucissaient la règle primitive, dont les autres ou la renforçaient ou revenaient à la sévérité de l'antique discipline (comme, par exemple, les Carmes chaussés et déchaussés, les Franciscains de la stricte observance, les Réformés) (2). En particulier, les moines mendiants ne pouvaient être admis dans un ordre non mendiant, sous peine d'excommunication, *ipso facto*, non-seulement du moine transfuge, mais du supérieur du couvent qui l'avait admis. L'ordre des Chartreux seul leur était ouvert sans condition (3). Tous ces principes subsistent encore, et une dispense ne peut, à la dernière rigueur, être concédée que sur le vu des motifs les plus graves et directement par le Saint-Siége.

Le concile de Trente ordonne en même temps que celui à qui, exceptionnellement, il sera accordé de passer d'un ordre plus sévère dans un ordre moins rigoureux, devra observer toujours la clôture, sous l'obéissance de son nouveau supérieur, et sera incapable de remplir des fonctions ayant charge d'âmes (1).

(1) C. 18, X, *de Regul. et transeunt.*, III, 31.
(2) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 19, *de Regul.*
(3) *Extrav. comm.*, c. 1, *de Regul.*, III, 8.

ORDRE (COSTUME D'). *Voy.* ORDRES, ORDRE (RÈGLES D').

ORDRE (GÉNÉRAL D'). *Voyez* GÉNÉRAL.

ORDRE (PROVINCE et PROVINCIAL D'). D'après la constitution des ordres mendiants et de plusieurs congrégations de clercs réguliers, on appelle *province* une contrée, géographiquement déterminée, qui renferme plusieurs couvents isolés ou des groupes de couvents (2) placés, avec leurs chefs immédiats, sous l'autorité d'un supérieur provincial (3).

Le provincial, *superior provincialis*, est en général élu par les supérieurs des couvents de sa province, communément pour un temps déterminé, et confirmé par le chapitre général (4). Il est ordinairement lui-même le supérieur immédiat d'un des principaux couvents de sa province exerçant en même temps la surveillance sur tous les autres couvents de son district. Il convoque périodiquement les supérieurs de la province en chapitre provincial; il en a la présidence; il lui propose les sujets de délibération et en soumet les résolutions à l'approbation du général de l'ordre. Il est le représentant régulier de sa province au chapitre général. La règle de l'ordre détermine la mesure plus ou moins grande dans laquelle il peut exercer sa juridiction sur les supérieurs des couvents qui lui sont su-

(1) *Conc. Trid.*, sess. XIV, c. 11, *de Ref.*
(2) *Voy.* DÉFINITEURS.
(3) *Voy.* ORDRE (supérieur d').
(4) *Voy.* GÉNÉRAL D'ORDRE.

bordonnés, et dont il a le droit de confirmer les élections.

ORDRE (RÈGLE D'). On nomme ainsi l'ensemble des prescriptions données à un ordre religieux par son premier fondateur ou par quelque réformateur postérieur, approuvées par le Saint-Siége, et qui déterminent la sphère de compétence de chacun de ses supérieurs, les exercices religieux et ascétiques, et la conduite disciplinaire de ses membres.

Dans les premiers siècles du monachisme on n'observait que dans fort peu de couvents une seule et même règle uniforme. Les règles écrites les plus en usage étaient celles de S. Basile, de S. Macaire, de S. Pacôme, de S. Augustin, de S. Césaire, de Cassien, de S. Patrice, de S. Columban, etc., etc. En outre on observait beaucoup de traditions orales, provenant d'ascètes respectables et de fondateurs d'ordres. De ces statuts, les uns écrits, les autres oraux, on formait des extraits et des mélanges, et de là sortaient de nouvelles règles que les abbés proportionnaient au zèle et adaptaient aux besoins de leurs religieux. Souvent aussi, à cette époque, des moines et des religieuses quittaient leur monastère et entraient dans un autre ordre. Ce fut S. Benoît qui le premier défendit à ses disciples, dont les maisons s'étaient en peu de temps immensément peuplées, ce changement de couvent et de règle, et, dans la suite, aucun de ceux qui appartenaient une fois à un ordre par la profession n'osa plus choisir une autre règle sans l'approbation de ses supérieurs; seulement l'entrée dans un ordre plus sévère était toujours autorisée. Nous avons vu, dans l'article MONACHISME, et nous montrerons à l'article ORDRES, que le moyen âge fut inépuisable dans la création des associations religieuses. Le but auquel aspiraient ces sociétés multiples, et dont les fondateurs firent la base de leur règle, était très-divers; mais toutes les règles des ordres monastiques ont cela de commun qu'elles prescrivent : 1° un triple renoncement à soi-même, par la perpétuelle observation de la chasteté, de la pauvreté et de l'obéissance (1); 2° l'obligation de porter un costume particulier, simple, invariable et uniforme, qui soustrait les religieux à la vanité du monde et à l'empire de la mode; 3° de conserver le recueillement de l'âme par la complète cessation de tout rapport avec le monde (clôture); 4° de se fortifier dans leur vocation par de pieuses méditations, par de fréquentes mortifications et par des exercices de piété journaliers et nombreux accomplis en commun, et d'atteindre ainsi, autant que possible, la perfection évangélique.

Les règles des quatre grandes souches d'ordre les plus répandues sur la terre, celles de S. Basile, de S. Augustin, de S. Benoît et de S. François d'Assise, se trouvent recueillies dans *Regula S. Benedicti, cum commentariis card. Jos. de Turrecremata et Smaragdi, abbatis; tum etiam regulæ SS. Basilii, Augustini et Francisci*, etc., Colon., 1625, in-fol. En outre, les constitutions et statuts de la plupart des autres ordres et congrégations sont réunis dans *Luc. Holstenii Codex Regularum monasticarum et canonic.*, Rom., 1661, t. III, in-fol.; Aug.-Vind., 1751, t. VI, in-fol.; celle des Jésuites, nouvelle édition, *Regulæ Societatis Jesu*, Aven., 1827, in-8°.

PERMANEDER.

ORDRE (SUPÉRIEURS D'), expression générale désignant ceux qui sont à la tête d'un ordre religieux, chargés d'en surveiller et d'en diriger les membres dans ses diverses ramifications. Les abbayes et les couvents d'un ordre sont

(1) *Voy.* VOEUX MONASTIQUES.

chacun soumis à la direction immédiate de leurs supérieurs particuliers et locaux, de leurs chefs immédiats, abbé, prieur, gardien (1); l'ordre entier est sous la direction suprême du Pape, qui s'est réservé expressément la confirmation de la constitution et de la règle (2), même dans le cas où c'est un évêque qui crée un ordre nouveau ou un nouveau couvent (3).

A la suite des diverses réformes que subit depuis le dixième siècle l'ordre de Saint-Benoît, le plus répandu de tous les ordres dans l'Occident, les couvents qui adoptèrent telle ou telle règle d'une des branches réformées de l'ordre formèrent ensemble une congrégation (4), placée sous la surveillance d'un recteur, ou d'un visiteur, qui, parfois, se nommait aussi abbé général, *abbas generalis*, comme supérieur du couvent-mère dont était partie la réforme (5), et qui décidait des affaires les plus importantes des couvents soumis à son autorité, avec l'assistance des abbés et des prieurs, dans les chapitres généraux tenus périodiquement, et le plus souvent de trois en trois ans (6).

Cet abbé général ne constituait cependant pas, à proprement parler, une juridiction intermédiaire entre les supérieurs des couvents et le Pape, et son autorité était communément bornée à rendre compte à l'évêque diocésain, et, en cas de négligence de celui-ci, au Pape, des abus qu'il pouvait remarquer. Car, dans la règle, les couvents sont sous la surveillance des évêques et archevêques des diocèses où ils sont établis, et sans le consentement desquels aucun couvent ne peut être érigé (1).

Néanmoins il y eut de bonne heure des couvents, et plus tard des ordres religieux, qui furent partiellement ou complétement exempts de la juridiction épiscopale, exceptions auxquelles le concile de Trente mit de salutaires bornes (2).

Les ordres mendiants (les Dominicains, les Franciscains, les Capucins, les Carmes) et plusieurs ordres et congrégations de clercs réguliers (Augustins, Jésuites, Barnabites, Théatins) ont communément trois et parfois quatre degrés hiérarchiques. Le *supérieur général* de tout l'ordre est immédiatement subordonné au Pape (3). Il a sous ses ordres les supérieurs de provinces (les *provinciaux*) (4), et ceux-ci les supérieurs de chaque couvent. Il arrive assez fréquemment que les provinces sont elles-mêmes divisées en cercles ou *définitions*, auxquelles préside un supérieur spécial (*définiteur*) (5), autorité intermédiaire entre les supérieurs des couvents et le provincial, ayant la surveillance immédiate des monastères, et y faisant exécuter les ordres d'en haut, à peu près comme les doyens cantonaux à l'égard du clergé séculier.

Les supérieurs immédiats des couvents sont élus, le plus souvent, pour toute leur vie par le chapitre du couvent lui-même; les définiteurs et les provinciaux, par le chapitre de la province; les généraux d'ordre, par le chapitre général, communément pour trois ans. Exceptionnellement, chez les Jésuites, le général est élu à vie par le chapitre général; les provinciaux et su-

(1) *Voy.* ABBÉ, PRIEUR, GARDIEN.
(2) *Voy.* ORDRE (règle d').
(3) C. 9, X, *de Relig. dom.*, III, 36, sext. c. un. eod.; sext. c. un. *de Excess. præl.*, V, 6.
(4) *Voy.* CONGRÉGATION.
(5) *Voy.* ABBÉ.
(6) C. 7, X, *de Statu monach.*, III, 35.

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 3, *de Reg. et mon.*
(2) *Voy.* EXEMPTION.
(3) *Voy.* GÉNÉRAL D'ORDRE.
(4) *Voy.* ORDRE (provincial d').
(5) *Voy.* DÉFINITEUR.

périeurs locaux sont nommés pour un temps déterminé par le général lui-même. L'élection d'un supérieur d'ordre, pour être valable, suppose les mêmes conditions d'éligibilité active et passive et les mêmes formes dans l'acte de l'élection que celles qui sont prescrites pour les élections canoniques, par exemple, d'un évêque (1). Il faut, en particulier, que les électeurs, si, comme aujourd'hui, ils sont clercs, soient au moins sous-diacres ; il faut que l'élu ait vingt-cinq ans (2), et soit issu d'un mariage légitime (3) ou qu'il soit légitimé par un rescrit papal ; que les uns et les autres, électeurs et élus, appartiennent au même ordre religieux (4), aient déjà fait profession et observé invariablement le vœu de pauvreté (5).

La grande et bienfaisante influence des ordres religieux leur a valu, ainsi qu'à leurs supérieurs, de nombreux priviléges, de grandes distinctions. Abstraction faite des prérogatives politiques dont beaucoup d'abbés jouirent en Allemagne en qualité de princes immédiats ou médiats de l'empire (6), les abbés qui sont prêtres et solennellement consacrés ont, soit *jure scripto*, soit en vertu d'un indult particulier du pape, le droit de porter les insignes épiscopaux, la mitre, l'anneau, la crosse (abbés mitrés, *abbates infulati*), d'exercer une juridiction quasi-épiscopale sur leurs religieux, et de s'associer un auxiliaire ou représentant temporaire (*præpositus* autrefois, *prior* plus tard) (7). Ils peuvent, en outre, se réserver plusieurs cas de conscience (depuis Clément VIII, onze seulement), donner des dispenses dans certains cas à leurs religieux, bénir et consacrer les églises de leurs couvents, les vases sacrés et les ornements des mêmes églises ; conférer même aux profès de leur ordre la tonsure et les quatre ordres mineurs (1). Mais le privilége le plus remarquable qui soit accordé aux abbés jouissant d'une juridiction quasi-épiscopale est le droit de prendre part aux conciles universels avec voix délibérative, privilége qui est restreint, pour les moines mendiants et les clercs réguliers, aux généraux d'ordre.

Tout supérieur ou abbé, même non mitré, a, en vertu de sa charge, *jure ordinario*, le pouvoir de rendre des ordonnances relatives à la discipline de ses conventuels et à l'administration des biens du couvent (2) ; d'admettre des novices, de les renvoyer; de punir les délits de ses subordonnés, s'ils ont été commis dans l'intérieur du monastère (3), et de prononcer la suspension et l'exclusion des membres récalcitrants (4), sans qu'il y ait lieu d'en appeler si la peine prononcée n'outrepasse pas la mesure légale (5).

Ces droits des supérieurs, des provinciaux et des généraux, sont communément déterminés dans leurs limites comme dans leur extension respective par la règle de l'ordre, de même que les obligations des supérieurs, à tous les degrés, sont prescrites par les statuts. Ces obligations ont pour but de maintenir la discipline au moyen d'une surveillance et d'une intervention spéciales, avec la coopération des prieurs, des maîtres des novices, par des avertissements et des châtiments gradués; de réveiller, d'entretenir, de développer la

(1) *Voy.* ÉVÊQUE (élection d'un).
(2) Clém., c. 2, *de Ætat. et qual. præf.*, I, 6. Clém., c. 1, § 7, *de Stat. monach.*, III, 10.
(3) C. 1, X, *de Fil. presb. ord.*, I, 17.
(4) Clém., c. 1, *de Regul.*, III, 9.
(5) *Voy.* ORDRE (profession d').
(6) *Voy.* ABBÉ.
(7) C. 2, X, *de Statu monach.*, III, 35.

(1) C. 1, § 1, dist. LXIX, c. 11, X, *de Ætat. et qualit.*, I, 14, sext. c. 3, *de Privileg.*, V, 7. *Conc. Trid.*, sess. XXIII, c. 10, *de Ref.*
(2) C. 8, X, *de Stat. monach.*, III, 35.
(3) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 14, *de Reg. et monach.*
(4) C. 10, X, *de Maj. et obed.*, I, 33.
(5) C. 3, 26, X, *de Appell.*, II,

culture intellectuelle et la piété des religieux; de faire célébrer avec zèle et conscience les offices et les cérémonies sacrées; d'administrer avec loyauté et prévoyance les biens du couvent, soit personnellement, soit par des économes et des procureurs.

En outre les supérieurs ont l'obligation de délibérer souvent sur les affaires du couvent, soit avec les anciens du chapitre, soit avec le chapitre entier; d'avoir recours à leur assentiment dans les cas déterminés par la règle ou graves d'ailleurs, notamment dans la collation des bénéfices, quand le droit de présentation appartient au couvent ou au chapitre, et non au prélat seul (1); dans les emprunts (2), dans l'aliénation des objets précieux, des droits d'usufruit, de rentes; dans les ventes ou les baux de longue durée (3), dans l'admission des novices, etc.

L'exercice de la plupart de ces droits par les supérieurs locaux dépend du consentement du provincial, parfois du chapitre de la province, tout comme, dans des questions très-graves, le consentement du chapitre provincial est subordonné à l'approbation du général ou du chapitre général de l'ordre.

L'organisation des ordres de femmes s'est modelée sur celle des ordres d'hommes. Les supérieures des couvents de femmes (abbesses, prieures) sont en général élues par les professes du couvent, au scrutin secret, à la majorité des deux tiers des voix, majorité à laquelle, en cas de majorité absolue une fois acquise, on peut suppléer par accession, *per accessum* (4), et elles sont élues tantôt à vie, tantôt à temps. Ne sont en général éligibles que les religieuses qui ont quarante ou au moins trente ans, qui ont fait profession, et ont depuis lors vécu pendant huit ou au moins cinq ans dans le même couvent (1). Les ordres de femmes ont aussi leurs provinciales et leurs supérieures générales, nom qu'on donne aux supérieures des maisons-mères, d'où l'ordre s'est propagé primitivement, d'où est partie la réforme de tout l'ordre, ou enfin d'où est sortie une congrégation particulière. Les lois les plus formelles de l'Église leur défendent tout exercice des droits de juridiction réelle ou quasi-épiscopale (2), des fonctions sacerdotales (3); car les couvents de religieuses ont toujours été sous la surveillance et la direction des évêques diocésains. Toutes les fois qu'une supérieure doit être élue l'évêque délègue un commissaire; l'évêque revoit aussi les comptes et nomme pour chaque couvent un confesseur ordinaire et extraordinaire (4), ainsi qu'un chanoine ou un autre prêtre expérimenté en qualité de supérieur. Celui-ci est le conseiller et le représentant de la supérieure générale au dehors, dans les affaires concernant l'ordre.

Les ordres exempts sont, d'après le concile de Trente, néanmoins subordonnés aux évêques diocésains, en leur qualité de délégats apostoliques; les ordres et les congrégations de femmes dont les supérieurs, appartenant au clergé régulier, sont nommés par les chapitres généraux des ordres d'hommes, demeurent seuls sous la surveillance suprême et la direction des commissaires épiscopaux (5).

PERMANEDER.

(1) C. 6, X, *de His quæ fiunt a prælat.*, III, 10.
(2) C. 2, X, *de Solut.*, III, 23.
(3) C. 2, X, *de His quæ fiunt*, III, 10. Clem., c. 1, *de Reb. eccl. non alien.*, III, 4.
(4) Sext. c. 43, § 1, *de Elect.*, I, 6.

(1) Sext. c. 43, *pr. de Elect.*, I, 6. *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 7, *de Reg. et monial.*
(2) C. 3, c. XX, quæst. 2.
(3) C. 10, X, *de Pœnit. et remiss.*, V, 38.
(4) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 10, *de Regul. et monial.*
(5) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 9, eod.

ORDRE (USURPATION D'), *usurpatio ordinis*, exercice solennel d'un ordre qu'on n'a pas reçu encore ou qu'on n'a pas reçu en observant la gradation régulière. Les canons frappent celui qui exerce les fonctions d'un ordre avant d'y avoir été promu, outre la pénitence, abandonnée à l'appréciation de l'évêque, d'irrégularité, *ipso facto* (1). Celui qui obtient un ordre supérieur *per saltum* est suspendu *ab ejusdem exercitio*, et n'encourt l'irrégularité que dans le cas où il exerce l'ordre qu'il a illicitement reçu (2). Tant que l'exercice des fonctions inférieures du culte fut attaché à des ordres déterminés (*ordines minores*), la peine indiquée était appliquée quand un simple tonsuré ou un laïque remplissait quelque fonction sacrée d'un ordre (mineur ou majeur), ou quand un clerc déjà ordonné s'acquittait solennellement des fonctions d'un ordre majeur qu'il n'avait pas reçu encore, ou qu'il n'avait pas obtenu dans la série légale, c'est-à-dire auquel il avait été promu en sautant un ou plusieurs degrés inférieurs (*per saltum*). Mais depuis que le ministère, *ministeria*, qui autrefois était rempli par les ordres mineurs, est exercé en général par des laïques, il n'y a d'usurpation d'ordre que dans le cas où un clerc exerce témérairement (*temere*) et solennellement (*solemniter*), dans sa partie essentielle (*quoad ministerium altaris*), les fonctions d'un ordre supérieur qu'il ne possède pas ou qu'il a reçu *per saltum*. Ainsi le minoré ou le simple tonsuré est blâmable, mais non irrégulier, quand, revêtu même de la dalmatique, qu'il n'a pas le droit de porter, il remplit les fonctions de sous-diacre ou de diacre, que, suivant la pratique actuelle, vu le manque de clercs, même les officiers laïques de l'église remplissent; mais il encourt l'irrégularité lorsqu'il officie solennellement, *inter missarum solemnia*, comme diacre ou sous-diacre (avec ou sans l'étole, avec ou sans manipule), irrégularité dont l'évêque seul peut le relever, ou le Pape, dans le cas où la faute a excité un scandale public. L'usurpation des fonctions sacerdotales par un sous-diacre ou un diacre, comme la célébration de la Messe, l'audition d'une confession sacramentelle, l'administration de l'Extrême-Onction, non-seulement est défendue, ainsi que dans les cas précédents, mais rend nuls les actes accomplis, de même que la consécration épiscopale reçue sans avoir été précédée par l'ordination sacerdotale est invalide et invalide tous les actes, *sacra pontificalia*, accomplis sous ce titre.

PERMANEDER.

(1) C. 1, 2, X, *de Cler. non ord. ministr.*, V, 28.

(2) C. un., X, *de Cler. per salt. prom.*, V, 29.

ORDRES. Ce mot a diverses acceptions dans la langue de l'Église. Il signifie d'abord, comme le terme d'ordination, le sacrement qui confère la grâce sacerdotale à ses divers degrés; puis, passivement, la capacité transmise par le sacrement et chacun des degrés de cette capacité.

Les personnes ordonnées sont ou prêtres, *sacerdotes*, ou ministres, *ministri;* les premiers sont les évêques et les prêtres; les derniers sont les diacres, les sous-diacres, les acolytes, les exorcistes, les lecteurs et les portiers (1). Les quatre derniers se nomment les ordres mineurs, *ordines minores;* les autres, les ordres majeurs, *ordines majores*, *s. sacri*. Autrefois le sous-diaconat était compté parmi les ordres mineurs; depuis le treizième siècle il est rangé parmi les ordres majeurs.

Il y a une grande diversité d'opinions sur le nombre des degrés de l'ordination. Les uns ne comptent les *sacer-*

(1) *Voy.* HIÉRARCHIE.

dotes que comme un ordre, et ils y rattachent les six ordres des *ministri*, de sorte qu'ils admettent en tout sept ordres. Les autres distinguent l'épiscopat et la prêtrise comme des degrés différents et comptent par conséquent huit ordres; d'autres enfin ajoutent, comme dernier et neuvième ordre, la tonsure. La tonsure est, sans aucun doute, la marque de l'état ecclésiastique; elle consiste dans la couronne cléricale (*corona clericalis*) (1). Il se rattache aussi à la tonsure divers priviléges de l'état ecclésiastique; cependant elle n'est qu'une préparation à cet état; elle n'est pas émanée du diaconat, et elle ne communique aucune espèce de pouvoir.

Par conséquent le litige se restreint à savoir si l'épiscopat et la prêtrise sont un ordre unique ou deux ordres distincts. La première opinion se fonde sur ce qu'on a admis avec les scolastiques que l'épiscopat n'est que le complément de la prêtrise, qui renferme déjà les plus importantes fonctions sacerdotales, notamment la consécration du vrai corps de Jésus-Christ. La seconde opinion a également pour elle des raisons plausibles. L'antiquité chrétienne a distingué l'ordre épiscopal de l'ordre sacerdotal (2). Puis l'administration du Sacrement de l'autel ne peut pas par elle-même décider la question, puisqu'il y a encore au-dessus d'elle le pouvoir de l'ordination, source propre d'où découlent tous les pouvoirs que le Christ a conférés à son Église. Les évêques se distinguent essentiellement des prêtres, auxquels ils communiquent dans tous les cas le pouvoir de consacrer, en ce qu'ils ont le pouvoir d'engendrer des consécrateurs par le sacrement de l'Ordre. Ils sont, dit S. Épiphane, l'ordre qui engendre les Pères, ἡ Πατέρων γεννητικὴ τάξις. Si l'épiscopat n'était que le complément de la prêtrise et n'exigeait pas de nouvelles grâces du Saint-Esprit, il semble que les mots : *Accipite Spiritum Sanctum*, qui sont dits au sacre des évêques, seraient superflus; et ce n'est pas non plus fortuitement que, pour le sacre de l'évêque, on se sert du mot ordination. Enfin les décrets du concile de Trente ne semblent nullement inconciliables avec l'admission de huit ordres, et le titre *de Septem Ordinibus* ne peut être opposé ici, vu qu'il n'a été ajouté que dans des éditions postérieures au concile.

(1) *Voy.* TONSURE.
(2) *Voir* Phillips, *Droit canon*, I, 260.

Cf. Phillips, *Droit canon*, I, 302 et 305 sq.; Ferraris, *Bibl. prompta*, v. *Episcopatus*.

PHILLIPS.

ORDRES MENDIANTS, *Ordines mendicantium*. Ces ordres, dont S. François d'Assise et S. Dominique sont les fondateurs, naquirent, comme tant d'autres institutions de l'Église, des besoins du temps. Au commencement du treizième siècle l'Église était menacée par de nombreux sectaires, tels que les Cathares et les Vaudois, qui, profitant de l'attrait universel du peuple pour ce qui rappelle la simplicité apostolique, entraînaient le vulgaire à l'apostasie par leur apparence de sainteté évangélique. L'ordre des Bénédictins avait essayé toute espèce de réformes sans avoir trouvé de remède aux maux du temps. Dans la défaillance générale qui semblait imminente l'Église avait fait la triste expérience de l'insuffisance du clergé séculier. Elle sentait combien les moines étaient utiles au peuple et combien elle tirerait d'avantages d'un ordre, qui, sous son autorité, l'emporterait sur les sectaires par sa sévérité morale, par ses pratiques de pauvreté et d'abnégation, ferait tomber les reproches incessants des hérétiques et unirait à un ascétisme rigoureux l'ac-

complissement de toutes les obligations ecclésiastiques.

Ce fut dans ces circonstances que naquirent les deux grands ordres mendiants que S. François et S. Dominique firent approuver par le Saint-Siége, le premier en 1210, le second en 1216 (1). S'abandonnant entièrement à la divine Providence, ces moines eurent surtout en vue de pratiquer l'humilité en demandant l'aumône et de parvenir ainsi à la perfection évangélique. Ce fut par cette voie austère, et sous l'égide des priviléges pontificaux, que ces ordres conquirent bientôt le respect des fidèles (2) et devinrent les colonnes du Saint-Siége, surtout à partir du moment où ils devinrent les promoteurs les plus zélés de la science et les maîtres les plus écoutés dans les universités.

Les Dominicains furent les premiers qui obtinrent une chaire dans l'université de Paris (1230) et qui parvinrent, grâce à l'appui de l'évêque et du chancelier, à faire nommer les Frères Roland et Jean de Saint-Éloi à la place de deux professeurs de théologie de l'université, fonctionnaires qu'on avait toujours pris jusqu'alors dans le clergé séculier. Les Franciscains firent valoir en même temps leurs prétentions, et Alexandre de Hales, une des gloires de l'ordre, fut le premier disciple de S. François qui occupa une chaire publique. Les plus grands théologiens du treizième et du quatorzième siècle appartinrent aux ordres mendiants, et les noms de S. Thomas d'Aquin, de S. Bonaventure et de Duns Scot, suffisent pour rappeler les succès scientifiques de ces deux ordres.

En outre les Dominicains devinrent d'ardents et hardis missionnaires, qui se répandirent sur toute la surface du globe. Ils annoncèrent la parole de Dieu aux peuples les plus divers, Bulgares, Grecs, Arméniens, Persans, Tartares, Indiens, Éthiopiens, Irlandais, Écossais, Danois, Suédois, Polonais, Prussiens et Russes. Le Groënland vit, avec les premiers navires qui abordèrent ses côtes, débarquer des Dominicains, et Nicolas Hani mandait, au commencement du dix-septième siècle, aux Hollandais qui étaient descendus dans ces parages, que le couvent de Dominicains qu'ils y trouvèrent existait déjà en 1280.

Naturellement les succès des ordres mendiants excitèrent bientôt contre eux la jalousie du clergé séculier et des universités. Guillaume de Saint-Amour leur fit une guerre passionnée. Dans l'ouvrage qu'il publia en 1256 sous le titre *de Periculis novissimorum temporum*, il comparait les moines aux pharisiens. S. Thomas d'Aquin et S. Bonaventure le réfutèrent d'une manière victorieuse et le couvrirent de honte. Sans doute les deux ordres finirent par donner lieu à des plaintes fondées, par leur jalousie mutuelle, par leurs disputes sur la priorité, sur l'invention du Rosaire, par l'opiniâtreté avec laquelle ils défendirent les opinions des écoles, par des violences qui dépassèrent toute mesure et leur firent manquer le but de leur institution. Ils cessèrent de se disputer aux dépens de la charité et de la vérité lorsqu'ils eurent trouvé tous deux leur véritable champ d'activité, lorsque les Dominicains se décidèrent surtout à combattre les hérétiques, tandis que les Franciscains s'adonnèrent presque exclusivement à l'enseignement et aux besoins des basses classes de la société. Ils conservèrent tous deux l'autorité qu'ils avaient acquise jusqu'au moment où leur aveugle attachement à la forme scolastique et l'exagération avec laquelle ils anathématisèrent les études classiques, dont le quinzième siècle était ido-

(1) *Voy.* FRANCISCAINS, DOMINICAINS.
(2) Matth. Paris, surtout ad ann. 1243 et 1246.

lâtre, les firent tomber sous les coups acharnés des plus sanglantes satires.

On comprend ordinairement sous le nom d'ordres mendiants les deux grands ordres que nous avons nommés. Cependant Innocent IV y ajouta, en 1245, les Carmes; Alexandre IV, en 1256, les Ermites de S. Augustin ; Martin V et Innocent VIII, les Servites. Plus tard les richesses immenses de certains couvents présentèrent un singulier contraste avec le vœu de pauvreté de leurs membres et leurs habitudes de mendicité. Toutefois rien ne pourra leur enlever la gloire du bien infini qu'ils firent, durant les premiers siècles de leur existence, à une époque dont ils avaient parfaitement compris l'esprit et les besoins, quand même, au temps de la réforme, à l'exception des Franciscains et des Dominicains, une foule de moines mendiants se laissèrent séduire, embrassèrent les erreurs de Luther, adoptèrent ses opinions sur la nullité des vœux, quittèrent leurs couvents et se marièrent.

Fehr.

ORDRES RELIGIEUX. Parmi les grandes institutions que l'esprit du Christianisme a produites dans le cours des temps, les ordres religieux occupent une des places les plus honorables. Le monachisme (1), né d'un admirable enthousiasme pour Dieu et pour la haute destinée de l'homme, que le Christianisme seul pouvait inspirer, se développa d'abord en Égypte, où Pacôme réunit, au quatrième siècle, les solitaires dans un même bâtiment, *cœnobium*, où ils vécurent en commun. De l'Orient, où il s'était rapidement étendu, le monachisme se répandit en Occident, en Italie par S. Ambroise, dans les Gaules par S. Martin, en Afrique par S. Augustin, après que S. Benoît lui eut donné, au sixième siècle, une règle aussi sage que détaillée.

(1) *Voy.* Monachisme.

Ce fut au monachisme, notamment à l'ordre de Saint-Benoît, que les sciences durent leur conservation et leur propagation, une foule de peuples la lumière du Christianisme, des pays entiers leur culture et leur fertilité, des milliers de serfs des institutions qui adoucirent leur sort et préparèrent leur affranchissement (1).

Dans l'origine chaque couvent existait isolé et pour lui-même. Ce ne fut qu'à dater du dixième et du onzième siècle que se formèrent entre les couvents des associations à la tête desquelles, d'ordinaire, était placé l'abbé de la maison-mère. C'est ainsi que se forma l'idée d'un *ordre de réguliers*, *congregatio*, *ordo regularium*, *religiosorum*, ou d'une corporation ecclésiastique, dont les membres s'obligeaient, par des vœux solennels, à mener la vie religieuse, *vita religiosa*, c'est-à-dire une vie conforme à une règle déterminée et approuvée par les supérieurs ecclésiastiques.

Toutes les anciennes congrégations, sauf l'ordre des Jésuites, avaient des couvents de femmes, dont les membres vivaient, autant que possible, sous la même règle.

Primitivement la création d'un ordre nouveau et la fondation d'un couvent n'exigeaient que le consentement de l'évêque compétent (2); mais dès le treizième siècle il fut de principe qu'aucun ordre nouveau ne pouvait être fondé sans une autorisation spéciale du Pape, *ne nimia religionum diversitas gravem in Ecclesiam Dei confusionem inducat* (3).

L'état régulier, *status regularis*, s'acquiert par la profession religieuse, *professio religiosa*, c'est-à-dire par un vœu solennel prononcé entre les mains du supérieur de l'ordre, vœu qui a

(1) Cf. Walter, *Droit canon*, § 331.
(2) C. 10, c. XVIII, p. 2.
(3) C. 9, X, *de Relig. dom.*, 3, 36.

toujours pour but la pauvreté, l'obéissance et la chasteté, mais qui peut s'étendre suivant les exigences spéciales de l'ordre. Celui qui entre dans un couvent est, à juste titre, comparé à un mort; c'est pourquoi, suivant le droit canon, il peut, avant d'entrer au couvent, disposer de ses biens, et ses héritiers lui succèdent comme s'il était mort; s'il n'a pas disposé de sa fortune, le couvent entre en jouissance de ce qu'il laisse après son décès (1). Cependant les enfants ou les parents ont des droits à une part légale (2). Le père, même après son entrée au couvent, peut, en réservant une part d'enfant qui demeure au couvent, distribuer tout le reste de ses biens à ses enfants (3). Quant aux héritages et aux legs qui viennent à échoir à un régulier après sa profession, ils deviennent la propriété du couvent (4).

On exige du religieux qui veut faire profession :

1. Un *noviciat*, c'est-à-dire un temps d'épreuve d'au moins un an (5), pour empêcher, d'une part, trop de précipitation de la part du novice, et, d'autre part, pour donner à l'Église un moyen d'éloigner des sujets indignes;

2. L'*âge légal;* d'après l'ancien droit canon, la puberté (6); d'après le nouveau droit, au moins seize ans révolus (7);

3. La *liberté* ou l'absence de toute contrainte; c'est pourquoi le candidat ne peut disposer de ses biens en faveur du couvent que durant les deux derniers mois du noviciat (1); un vœu qu'on démontrerait avoir été fait par contrainte ou par crainte serait invalide (2);

4. Enfin le *respect des droits des tiers;* ainsi un époux, après la consommation du mariage, ne peut pas entrer dans un couvent sans le consentement de l'autre conjoint et sans que celui-ci se voue au célibat (3), de même qu'un évêque qui a été sacré ne peut faire profession sans l'autorisation du Pape.

Mais comme l'Église suppose qu'en entrant au couvent celui qui se voue à l'état religieux le fait après un sérieux examen, et qu'il remplira avec un mâle courage les obligations qu'il a contractées, elle déclare que le vœu, une fois prononcé, est *irrévocable* (4); la validité n'en peut être attaquée qu'au bout de cinq ans (5), à dater de la profession, et la dispense en est exclusivement réservée au Pape.

Le *passage* d'un régulier d'un couvent dans un autre n'était, dans les premiers siècles, soumis à aucune difficulté, parce qu'alors tous les couvents observaient la règle de S. Benoît (6); il suffisait de la permission du supérieur (7); mais, plus tard, divers ordres s'étant formés, les uns plus doux, les autres plus sévères, il prévalut en principe que le supérieur pouvait autoriser le passage d'un ordre plus doux dans un ordre plus sévère (8), mais qu'une dispense du Pape seule pouvait autoriser le passage d'une règle plus sévère à

(1) *Auth. ingressi cod. de Sacros. Eccl.*, 1, 2. On sait qu'en France, si le religieux n'a pas disposé de ses biens conformément à la loi, le couvent n'a aucun droit sur l'héritage ab intestat.

(2) *Auth. nunc autem cod. de Episc. et Cler.*, 1, 3.

(3) Nov., 123, c. 38. Toujours conformément au droit canon, par conséquent là où le droit canon est en vigueur, mais non en France, devant les tribunaux civils.

(4) L. 56, *Cod. de Episc. et Cler.*, I, 3.

(5) *C. Trid.*, sess. XXV, c. 15, *de Regul.*

(6) C. 8, X, *de Regul.*, 3, 31.

(7) *C. Trid.*, sess. XXV, c. 15, 17, *de Regul.*

(1) *Conc. Trid.*, l. c., c. 16.

(2) C. 1, X, *de His quæ vi*, I, 40.

(3) C. 4, X, *de Convers. conjug.*, 3, 32.

(4) C. 8, c. XX, p. 1.

(5) *Conc. Trid.*, l. c., c. 19.

(6) *Regula S. Benedicti*, c. 61.

(7) C. 5, X, *de Regul.*, 3, 31.

(8) C. 18, X, *de Regul.*, 3, 31.

une plus douce, *transitus ex una religione ad alteram laxiorem* (1). Les moines mendiants ne peuvent passer que dans l'ordre des Chartreux (2).

Les réguliers obtiennent, par la profession religieuse, le droit d'être entretenus toute leur vie dans leur couvent (3) et les priviléges de l'état ecclésiastique (4). La profession annule tous les vœux simples antérieurs (5), les fiançailles (6), même le mariage conclu, mais non consommé, *matrimonium ratum, nondum consummatum* (7); elle répare les défauts de la naissance, mais seulement en vertu de l'ordination (8), et annule la puissance paternelle, *patria potestas.*

En revanche elle oblige les réguliers à l'*obéissance* envers les supérieurs, en tant qu'il n'y ait pas de loi supérieure qui s'y oppose, à *la chasteté* et à *la pauvreté.* Le couvent seul, comme tel, peut posséder des propriétés ; les individus isolés en sont incapables. Celui qui n'observait pas cette obligation perdait, d'après l'ancien droit, pour toujours, la faculté active et passive de l'éligibilité et la sépulture ecclésiastique (9). Cependant le concile de Trente adoucit cette disposition, en ce sens que le propriétaire devait être puni d'après la règle de son ordre et ne perdre le droit d'éligibilité que pendant deux ans (10). En outre les réguliers sont obligés à observer absolument la *règle* de l'ordre, à porter l'*habit* du *couvent* et à garder la *clôture.*

Cette dernière disposition est très-stricte. D'après la règle générale aucun régulier ne doit sortir des murs du couvent (1), et, dans les cas particuliers où il est obligé de sortir, il lui faut la permission du supérieur, qui lui associe un compagnon de son choix. De même les laïques ne peuvent pénétrer dans le couvent qu'avec l'autorisation du supérieur, qui détermine le temps de leur visite et les lieux qu'ils peuvent visiter.

Les supérieurs locaux d'un couvent se nomment, suivant les divers ordres, abbés, prieurs, recteurs, prévôts ou gardiens. Le pouvoir qui leur est dévolu est libre, analogue à la puissance paternelle (2). Le supérieur a une autorité disciplinaire sur les profès et le droit d'administrer les biens du couvent; il a seul le droit d'admettre des novices, de reprendre les religieux et de les punir (3), de prononcer la suspension et même l'exclusion complète des récalcitrants (4). Celui qui est châtié dans ce cas ne peut en appeler à une plus haute instance, si le supérieur n'a pas commis d'illégalité (5). Le supérieur d'un couvent, dans l'exercice de ses droits, est assisté par le chapitre des religieux, dont le conseil ou l'assentiment lui est nécessaire, comme celui du chapitre l'est à l'évêque. Le président du chapitre, d'après les dispositions concernant les élections canoniques (6), est élu ou à vie ou à temps. Outre les conditions exigées ordinairement pour toute élection canonique, il faut que l'élu ait vingt-cinq ans (7), qu'il soit d'une naissance légitime (8),

(1) Cf. *C. Trid.*, sess. XXV, c. 19, *de Regul.*
(2) C. 1, *de Regul. Extrav. comm.*, 3, 8.
(3) *Conc. Trid.*, l. c., c. 3.
(4) L. 52, *Ord. de Episc. et Cler.*, 1, 3.
(5) C. 4, X, *de Voto*, 3, 34.
(6) C. 16, X, *de Sponsal.*, 4, 1.
(7) *C. Trid.*, sess. XXIV, c. 6, *de Refr. matr.*
(8) C. 1, X, *de Filiis presb.*, 1, 17.
(9) C. 2, 6, X, *de Statu monach.*, 3, 35.
(10) Sess. XXV, c. 2, *de Regul.*

(1) *Conc. Trid.*, l. c., c. 4.
(2) C. 16, c. XVIII, p. 2.
(3) C. 8, X, *de Statu monach.*, 3, 35. *Conc. Trid.*, l. c., c. 14.
(4) C. 3, X, *de Off. jud. ordin.*, 1, 31 ; c. 10, X, *de Majorit. et obedient.*, 1, 33.
(5) C. 3, 26, X, *de Appell.*, 2, 28.
(6) C. 2-5, c. XVIII, q. 2, c. 42, X, *de Elect.*, 1, 6.
(7) C. 1, § 7, *de Statu monach.*, in *Clem.*, 3, 10.
(8) C. 1, X, *de Filiis presb.*, 1, 17.

qu'il appartienne à l'ordre qui l'élit (1) et qu'il ait déjà fait profession (2). Les électeurs doivent être au moins sous-diacres (3).

Au-dessus des supérieurs locaux se trouvent les provinciaux, *superiores provinciales*, élus par le chapitre provincial, et qui ont la surveillance de plusieurs couvents appartenant à une même province.

A la tête de l'ordre entier est placé le supérieur général de l'ordre, *superior generalis*, qui a ordinairement sa résidence à Rome et est élu par le chapitre général.

En dernière instance tous les ordres sont soumis au Pape et lui doivent une obéissance absolue en tout ce qui concerne la règle de l'ordre.

Cf. Van-Espen, J. E. U. P. I, tit. XXIV sq.; Reiffenstuel, J. C. U. lib. III, tit. XXXI; Hurter, *Innocent III*, t. IV, p. 1 sq.; *Luc. Holstenii Codex Regularum monasticarum et canonicarum*, etc., Bonnæ, 1661, 3 vol., et les articles COUVENTS, MONACHISME, NONNES, VŒUX, SUPÉRIEURS, PROFESSION, PROVINCE, RÈGLE, GÉNÉRAL D'ORDRE.

KOBER.

ORÉBITES. *Voyez* HUSSITES.

ORGUE. On peut certainement reconnaître l'ébauche de l'orgue dans l'habitude qu'ont eue partout et de tout temps les enfants de siffler dans un petit instrument fabriqué de leurs mains et formé d'une rangée de roseaux de longueur différente, d'égale épaisseur et d'égal diamètre, placés les uns à côté des autres. C'est la flûte de Pan (*syrinx*), des bergers (4), qu'on trouve dans tous les pays (5), et dont peut-être parle aussi Fortunatus Vénantius (1).

Une autre espèce d'orgue (le mot *organum* est employé par la Vulgate, Gen., 4, 25, en parlant de Jubal, père de ceux qui jouent de la harpe et de l'orgue) est l'orgue hydraulique, *organum hydraulicum*, inventé, d'après Tertullien (2), par Archimède, instrument de prédilection de Néron, suivant Suétone. L'empereur Julien fit une épigramme à ce sujet. La force de l'eau mettait en mouvement l'air qui produisait le son en traversant les tuyaux. L'orgue hydraulique ne fut guère agréé dans les églises catholiques, tandis qu'on y adopta volontiers les orgues pneumatiques, *organa pneumatica*, dont les tuyaux sont animés par des soufflets. S. Augustin en parle en expliquant les psaumes 57 et 150, de même que Cassiodore (en expliquant également le dernier psaume). Ce dernier les compare à une tour. Il parle de l'ampleur du son, *vox copiosissima*, que produisent les soufflets mis en mouvement. Cependant il n'est nulle part question de leur emploi dans l'église. En France comme en Allemagne l'usage des orgues demeura inconnu jusqu'au moment où Pépin, en 757, en reçut un en cadeau de l'empereur Constantin Copronyme. L'orgue que l'empereur Michel envoya à Charlemagne était beaucoup plus grand. Le moine de Saint-Gall dit qu'il renferme le tonnerre dans ses énormes tuyaux, les sons suaves de la flûte ou le babil de la lyre dans ses tuyaux de petit calibre (3). Charlemagne plaça cet orgue dans l'église d'Aix-la-Chapelle. A cette époque l'Italie connaissait déjà cet instrument (4). Il est à remarquer que le Pape Jean VIII

(1) C. 1, *de Regul.*, *in Clement.*, 3, 9.
(2) C. 1, *de Elect.*, *in Clement.*, 1, 3.
(3) *Conc. Trid.*, sess. XXII, c. 4, *de Reform.*
(4) Cf. Virg., *Eclog.* 2.
(5) *Voir* Niebuhr, *Voyages*, I, 181.

(1) Lib. II, n. 10.
(2) *Lib. de Anima.*
(3) *Voir* la citation dans Binterim, IV, 1.
(4) Ughelli, *Italia sacra*, t. V, fol. 604, 610.

(neuvième siècle) demanda à Annon, évêque de Freysing, un orgue et un habile organiste. A dater de cette époque l'usage en devint de plus en plus fréquent dans les cathédrales et les églises des couvents; un synode de 1242 (*ad vallem Guidonis*, dans le diocèse de Tours) (1) en parle comme d'un instrument d'un usage général. L'orgue trouva des adversaires, notamment dans l'abbé Antrad, contemporain de S. Bernard, auquel déplaisaient la puissance de son et les trop fréquentes modulations de ce formidable instrument (2). Les abus que des artistes légers et mondains firent en beaucoup d'endroits des orgues provoquèrent un décret très-sévère du concile de Trente, qui, cependant, à la demande de l'empereur Ferdinand, fut adouci, et, dans sa rédaction actuelle, se borne à prémunir contre tout excès l'usage du premier et du plus sublime des instruments religieux (3). Benoît XIV, d'accord avec le concile, publia, en 1749, une constitution dans laquelle il priait instamment les évêques de ne pas tolérer de musique inconvenante dans leurs églises. Malheureusement cette voix est trop souvent celle qui crie dans le désert, et il est peu d'instruments qui aient autant à souffrir que l'orgue sous la main d'une foule de gens de mauvais goût. Quand, au contraire, l'orgue est traité comme il doit l'être, rien ne peut le remplacer dans l'église. Au lieu de la machine informe et chaotique qui constituait cet instrument au moyen âge (le grand orgue de Winton, en Angleterre, avait, au dire du moine Wolstanus (4), vingt-six soufflets, que soixante-dix hommes vigoureux mettaient en mouvement, et quatre cents tuyaux), l'art en a fait un mécanisme parfait, dont rien ne surpasse la force et la douceur, la puissance et la délicatesse. C'est en Allemagne qu'on trouve le plus grand nombre d'orgues dans les églises. L'orgue de Saint-Pierre de Rome a cent registres, celui de Weingarten, en Souabe, cent dix. L'Église grecque n'a jamais adopté l'orgue. Il n'est pas admis non plus dans la chapelle papale à Rome; les voix y chantent sans aucun accompagnement. Partout ailleurs les orgues paraissent indispensables, parce qu'elles enveloppent les dissonances des voix des fidèles dans la masse et la plénitude de leurs sons pour en former une immense et pure harmonie. Ste Cécile est considérée comme la patrone des organistes.

Cf. MUSIQUE.

MAST.

(1) Hard., *Rec. de Conc.*, VII, col. 349.

(2) *Speculum caritatis*, l. II, c. 23.

(3) *C. Trid.*, sess. XXII, *Decret. de observ. et excitand. in celebr. Missæ.*

(4) C. 980.

ORIENTALES (INDES). *Voyez* INDES.

ORIFLAMME, *aurea flamma*, l'antique étendard du royaume de France, conservé au couvent de S. Denis (1). Elle avait la forme d'une bannière d'église et fut, dans l'origine, dit-on, le drap mortuaire de S. Denis ou le linge dans lequel étaient conservées ses reliques. A dater de Charles VII († 1461) elle fut remplacée par le drapeau blanc. L'oriflamme disparut plus tard avec d'autres trésors de S. Denis.

ORIGÈNE, surnommé ἀδαμάντιος, l'homme de diamant, à cause de son assiduité au travail, plus tard χαλκέντερος, l'homme aux entrailles d'airain, naquit en 185, en Égypte, probablement à Alexandrie, où du moins il passa sa jeunesse. Ses parents étaient chrétiens. Son père, Léonidas, qui n'était pas sans fortune, avait de l'instruction (c'était peut-être un des nombreux professeurs de rhétorique et de grammaire qui peuplaient Alexandrie), et il put donner lui-même les premières leçons à son

(1) *Voy.* DENIS (S.).

fils. Épiphane dit qu'Origène fréquenta les écoles d'Athènes, mais il n'a aucun motif solide à alléguer (1). Léonidas faisait apprendre chaque jour par cœur et réciter à son fils des passages choisis des Écritures. C'est ainsi qu'il posa le fondement de la foi d'Origène et de la grande connaissance qu'il eut plus tard des saints Livres. Encore enfant il cherchait à découvrir dans chaque expression biblique une vérité profonde, et, dans les cas difficiles, il interrogeait son père, qui le plus souvent ne pouvait pas lui donner de réponse satisfaisante, et blâmait en apparence la curiosité prématurée de son fils, dont il se réjouissait en secret. Quand l'enfant dormait, le père allait embrasser sa poitrine, comme le temple du Saint-Esprit. Origène suivit de bonne heure les leçons des deux catéchètes Pantène et Clément d'Alexandrie, comme l'atteste son condisciple et fidèle ami Alexandre, évêque de Jérusalem (2).

En 202 éclata la grande persécution de l'empereur Septime Sévère, qui s'appesantit principalement sur l'Église d'Égypte. Léonidas fut un des premiers fidèles emprisonnés; Origène voulut aller se dénoncer aux autorités pour partager le sort de son père et obtenir avec lui la couronne du martyre; sa mère ne put l'en empêcher qu'en cachant ses vêtements. Alors Origène écrivit à son père pour l'encourager à ne pas se laisser ébranler dans sa foi par la pensée de sa famille. (Origène avait six frères et sœurs plus jeunes que lui.) Léonidas resta ferme et fut décapité. Ses biens furent confisqués, et sa famille tomba dans le besoin. Une matrone riche et considérée prit auprès d'elle Origène, qui avait alors dix-sept ans. Sa maison était habitée par un gnostique, nommé Paul d'Antioche, qu'elle avait également adopté, et Origène se vit comme contraint d'entrer en relation avec cet homme; mais il refusa constamment toute communauté de prière avec Paul, et ne fréquenta pas les leçons que ce dernier donnait, dans la maison même, à sa protectrice, aux applaudissements de beaucoup d'auditeurs même orthodoxes. Cependant Origène continua avec ardeur les études de grammaire qu'il avait commencées avec son père (ces études comprenaient alors toute la science connue). Il put bientôt quitter cette maison, qui lui était devenue odieuse, et pourvoir à son entretien en donnant des leçons de grammaire (1). Quelques jeunes païens, parmi lesquels on distinguait Plutarque (plus tard martyr) et Héraclide (plus tard évêque d'Alexandrie), le prièrent de leur enseigner le Christianisme, parce que l'école des catéchètes avait été privée de son maître par la persécution (Clément avait fui en Cappadoce). Non-seulement Origène répondit à leur désir, mais, à la demande de l'évêque Démétrius, il se mit à la tête de l'école des catéchètes, quoiqu'il n'eût que dix-huit ans et qu'il fût encore laïque.

A cette époque Aquila vint en qualité de proconsul en Égypte et recommença la persécution contre les Chrétiens avec une effrayante énergie (203 après Jésus-Christ). Ce furent de nouvelles occupations et de nouveaux dangers pour Origène, car il visitait assidûment les martyrs, les encourageait jusqu'au lieu de l'exécution, et il n'échappa à la mort qui le menaçait qu'en se cachant ou en fuyant (2). Quelques-uns de ses disciples subirent alors le martyre, entre autres Plutarque, que nous avons nommé, Sérénus, Héraclide,

(1) *Hæres.*, 64, 1.
(2) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14. Cf. *ibid.*, c. 6.

(1) C'est ce que raconte Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 2.
(2) Eusèbe, l. c., VI, 3.

Héron, etc., etc. La pieuse Héraïs, qui obtint le baptême du feu, était aussi disciple d'Origène; mais il est douteux qu'il comptât parmi ses élèves Potamienne, si célèbre par sa fermeté et sa beauté (1). La réputation d'Origène allait croissant chaque jour, en même temps que s'augmentait le nombre de ses disciples. Afin de pouvoir donner à la fois les leçons de grammaire et de religion qu'on lui demandait et de continuer pour son compte les études dont il avait besoin, Origène travaillait nuit et jour et ne dormait que quelques heures sur le sol nu. Le reste de la nuit il lisait et scrutait l'Écriture. Il joignait à ce travail sans relâche la mortification la plus sévère, et soutenait, avec Platon, que sans l'ascétisme il ne peut y avoir d'intelligence profonde et de véritable contemplation. Il marchait nu-pieds, n'avait qu'un vêtement, qui le garantissait faiblement contre le froid, ne buvait jamais de vin et pratiquait les jeûnes les plus durs. Il finit par ébranler sa santé (2).

Cependant, désirant se consacrer sans réserve à ses fonctions de catéchète, il renonça à l'enseignement de la grammaire et vendit, afin de pouvoir vivre, les livres qu'il avait écrits de sa main (c'étaient des copies des auteurs classiques) pour une pauvre rente de 4 oboles par jour, que l'acheteur devait lui payer pendant quelques années. A cette même époque son zèle ascétique l'entraîna dans une fausse et funeste démarche. Prenant à la lettre les paroles de Jésus-Christ, que rapporte S. Matthieu, 19, 12, il se mutila, pour satisfaire au soi-disant commandement du Seigneur, pour anéantir radicalement en lui tous les désirs charnels et pouvoir enseigner les femmes avec une parfaite insensibilité, ἀπάθεια, apathie, que les philosophes de l'époque estimaient être la plus haute perfection morale. Eusèbe, qui raconte ce fait (1), dit que le motif principal d'Origène fut de couper court par là à tous les mauvais bruits qui auraient pu résulter de l'enseignement qu'il donnait aux femmes, mais il se contredit presque dans le même endroit, car il remarque qu'Origène cacha soigneusement sa faute. Il ajoute qu'au bout de quelque temps l'évêque Démétrius apprit le fait, consola Origène, loua son zèle et le pria de continuer à diriger l'école des catéchumènes, quoique plus tard il dévoila sa faute et la blâma ouvertement. Ces contradictions et d'autres motifs ont porté Schnitzer (2) et Baur, de Tubingue (3), à révoquer en doute toute l'histoire de la mutilation; ils ont dit : 1° qu'il n'est pas croyable qu'un exégète passionné pour l'allégorie comme Origène ait compris d'une manière aussi grossière, aussi littérale, une parole métaphorique du Christ; 2° que, parmi les accusations que Démétrius et ses collègues les évêques produisirent contre Origène, dans deux synodes tenus à son sujet, il n'est pas question de la mutilation; 3° qu'il eût été insensé de la part d'Origène, pour éviter de méchants soupçons, de se mutiler et de tenir secret l'acte qui devait le mettre à l'abri des accusations.

Redepenning, dans son excellente monographie d'Origène (4), a, ce nous semble, victorieusement justifié les assertions d'Eusèbe; il a notamment démontré : 1° qu'Eusèbe était parfaitement en mesure de savoir la vérité par son séjour à Césarée, où Origène vécut longtemps; par ses rapports avec Pamphile, qui remontait au temps d'Origène et avait fait un long séjour à Alexandrie; 2° que les actes des sy-

(1) Eusèbe, l. c., VI, 4, 5.
(2) *Ib.*, l. c., VI, 3.

(1) VI, 8.
(2) Origène, *des Principes*, p. 55.
(3) *Annales de Berlin*, 1837, t. II, p. 652.
(4) I, 203 sq., 444 sq.

nodes tenus contre Origène ne sont pas complets, et qu'ainsi l'argument tiré de leur silence n'est pas valable; 3° que la prétendue contradiction entre le but de la mutilation et le mystère qu'il en fit disparaît d'elle-même quand on remarque qu'Eusèbe ne fait que *présumer* le but de l'acte (l'éloignement des faux bruits), mais que dans le fait Origène avait eu d'autres motifs (indiqués plus haut); 4° qu'il n'est pas étonnant que l'évêque Démétrius ait consolé dans le commencement Origène et qu'ensuite il l'ait persécuté à ce sujet : qu'il le consola lorsqu'il était encore laïque et jeune; qu'il le persécuta, lorsqu'il fut parvenu à l'âge viril, pour avoir, d'une manière doublement anticanonique, été ordonné prêtre, premièrement par des évêques étrangers, secondement quoiqu'il se fût mutilé lui-même; 5° qu'enfin on trouve dans les paroles mêmes d'Origène, notamment dans ses commentaires sur le passage en question de S. Matthieu, des indications assez claires sur ce qui était arrivé et des exhortations adressées aux élèves et aux maîtres pour les préserver des malentendus de ce genre (1).

Avant ou après ce malheur, car cela est douteux, mais pendant qu'Origène était encore catéchète, il se consacra *ex professo* aux études philosophiques, tandis que jusque-là il n'avait cultivé que la philologie. Ses fonctions le mirent en relations fréquentes avec des philosophes païens et lui firent sentir la nécessité de connaître à fond leurs systèmes. Quoiqu'il eût alors vingt-quatre ans il fréquenta, comme il le raconte lui-même, l'école d'un philosophe célèbre à Alexandrie (2). Il est certain que c'était le néo-platonicien Ammonius Saccas (1), car c'était, à cette époque, le philosophe le plus fameux d'Alexandrie, et plusieurs anciens, surtout Porphyre, Eusèbe et Théodore (2), disent formellement qu'Origène fut son disciple (3). Mais ce qui est douteux, ou plutôt ce qui est faux, c'est le dire de Porphyre, qui prétend qu'Origène avait été païen et que ce ne fut que plus tard qu'il embrassa le Christianisme (4). Les renseignements authentiques qu'on a sur la jeunesse d'Origène, et que nous avons rappelés plus haut, sont contraires à cette assertion, et son nom, qui signifie descendant d'Orus ou d'Horus, ne prouve en aucune façon son origine païenne, car les Chrétiens portèrent encore longtemps des noms anciens. Enfin Porphyre (5) parle d'un autre Origène, qui avait été disciple d'Ammonius Saccas en même temps que Plotin et Hérennius, qui ne tint pas le serment qu'il avait prêté de ne pas révéler la doctrine de son maître, et qui écrivit deux opuscules insignifiants, dont l'un sur les démons.

Divers savants, tels que Baronius (6), dans les temps plus récents Heigl (7) et Baur (8), ont voulu appliquer les derniers passages de Porphyre à notre Origène; mais ici encore nous sommes de l'avis de Redepenning (9), qui distingue l'Origène païen, disciple d'Ammonius Saccas, de notre catéchète, et insiste surtout sur ce qu'il eût été impossible que Porphyre dît d'Origène, déjà célèbre à cette époque dans le monde chrétien, qu'il n'avait écrit que deux opus-

(1) *Comm. in Matth.*, XV, p. 651, 653, 654, dans Delarue, t. III.
(2) Dans Eusèbe, VI, 19, p. 221, éd. Mogunt.

(1) *Voy.* AMMONIUS SACCAS.
(2) *Græc. affect. cur.*, VI, 869, éd. Hal.
(3) Cf. Krüger, *sur les Rapports d'Origène avec Ammonius Saccas, Revue de Théol. cath. d'Illgen*, 1843, cah. 1.
(4) Eusèbe, VI, 19.
(5) *In Vita Plotini.*
(6) Ad ann. 248.
(7) *Programme de Ratisbonne*, 1835.
(8) *Ann. de Berlin*, 1837, t. II, p. 652.
(9) T. I, p. 421 sq.

cules insignifiants. Ajoutons que les deux opuscules que cite Porphyre ne sont nulle part énumérés parmi les ouvrages perdus de notre Origène (1).

Lorsqu'Origène commença à s'occuper plus directement de philosophie, et surtout du néo-platonisme et du philonisme, ses convictions chrétiennes étaient déjà parfaitement arrêtées et la sagesse païenne ne pouvait plus y porter atteinte. Cependant, comme Ammonius s'accordait en beaucoup de points avec le Christianisme, auquel antérieurement il avait appartenu (2), il arriva qu'Origène crut retrouver, dans la philosophie d'Ammonius, ses convictions chrétiennes sous une forme plus savante et plus analogue à celle des écoles (3).

Vers 212, dans les premières années de Caracalla et sous le pontificat de S. Zéphyrin, Origène fit un voyage pour visiter, comme il le dit, la plus ancienne des Églises, celle de Rome, τὴν ἀρχαιοτάτην Ῥωμαίων Ἐκκλησίαν. Mais son séjour n'y dura pas longtemps, l'évêque Démétrius l'ayant instamment prié de reprendre la direction de l'école catéchétique d'Alexandrie (4). Origène se mit alors à étudier l'hébreu, afin que ses travaux bibliques eussent une base plus solide; dans son enthousiasme il tenait cette langue non-seulement pour celle dans laquelle Adam avait parlé, mais encore pour celle qui était destinée à redevenir la langue universelle du genre humain. Du reste il se trompa tellement dans l'interprétation des noms propres qu'il est difficile de croire qu'il acquît une connaissance approfondie de l'hébreu (5).

Parmi les auditeurs qui suivaient ses leçons à cette époque se trouvait un gnostique, nommé Ambroise, de l'école valentinienne, que non-seulement il convertit à la foi chrétienne, mais avec lequel il contracta une amitié des plus étroites et qui dura toute leur vie. C'est à cet Ambroise qu'appartient le mérite non-seulement d'avoir dès lors engagé, encouragé et déterminé Origène à composer de savants ouvrages, surtout d'exégèse, mais encore de l'avoir soutenu par sa fortune, et notamment d'avoir mis à sa disposition sept tachygraphes, qui écrivaient sous sa dictée, et autant de copistes et de femmes calligraphes (1). Origène put alors commencer son grand ouvrage des *Hexaples*, qu'il ne termina toutefois que beaucoup plus tard; il écrivit en même temps des commentaires et des scolies sur les livres saints, et posa peut-être aussi à cette époque la base de ses ouvrages dogmatiques. Quoi qu'il en soit, en 215, un général, qui commandait en Arabie (2), fit remettre par un officier une lettre à Démétrius, évêque d'Alexandrie, et au préfet d'Égypte, avec prière de lui envoyer Origène aussi vite que possible, afin qu'il pût l'entendre et s'instruire auprès de lui. Origène partit en effet pour l'Arabie, et, après avoir atteint le but de son voyage, revint à Alexandrie (3). En 216, Caracalla étant venu, à la tête d'une armée, à Alexandrie, y ordonna un horrible massacre, dont les savants et les étudiants furent les principales victimes, parce qu'on avait dirigé des vers satiriques contre l'empereur à propos de l'assassinat de son frère Géta. Origène trouva prudent de quitter secrètement la ville et se réfugia en Palestine, auprès de ses amis, Alexandre, évêque de Jérusalem, et Théoctiste, évêque de Césarée, qui le reçurent avec de grands

(1) Cf. les notes de Valois sur Eusèbe, VI, 19.
(2) Cf. Eusèbe, VI, 19.
(3) Redepenning, I, 231.
(4) Eusèbe, VI, 14.
(5) Redepenning, I, 365.

(1) Eusèbe, VI, 18, 23.
(2) Redepenning, I, 370, pense que c'était un Romain qui commandait la province.
(3) Eusèbe, VI, 19.

honneurs et le prièrent d'ouvrir des cours publics dans leurs églises. Origène, quoique laïque, répondit à leur désir; mais Démétrius, son évêque, le désapprouva, dès qu'il en fut informé, et lui enjoignit de revenir immédiatement à Alexandrie (1). Origène obéit; mais au bout de quelque temps, vers 223 probablement, il fut appelé à Antioche par Mammée, mère de l'empereur Alexandre, la savante matrone, jusqu'alors adonnée à la philosophie éclectique, ayant le désir de connaître le Christianisme (2).

D'Antioche Origène revint de nouveau à Alexandrie; mais il fut encore une fois obligé de se déranger pour se rendre (228), avec des lettres de recommandation de son évêque, en Achaïe, où on désirait l'entendre, parce que de grandes divisions avaient éclaté dans l'Église de cette contrée et que la lutte contre les hérétiques y était devenue ardente et difficile. Au moment où il passait par la Palestine, ses amis, Alexandre et Théoctiste, qui se trouvaient à Césarée, l'ordonnèrent prêtre, quoiqu'il eût deux motifs pour ne pas recevoir les ordres sacrés : d'abord parce qu'il appartenait à un autre diocèse, ensuite parce qu'il s'était mutilé (3). On ignore ce qui le détermina, ainsi que les deux évêques ses amis, à cette démarche anticanonique. Après l'ordination il continua son voyage, demeura quelque temps à Athènes, et revint, selon toutes les apparences, par Éphèse et Antioche, en 230, à Alexandrie (4). Il trouva son évêque irrité de ce qui s'était passé, et, au point de vue du droit ecclésiastique, il en avait des motifs suffisants. Eusèbe rapporte que Démétrius reprocha alors à Origène de s'être autrefois mutilé (5). Il est probable qu'il désapprouvait d'ailleurs certaines doctrines d'Origène, qui étaient fausses; en effet Origène avait déjà publié son ouvrage *de Principiis* et ses *Stromata* (1), et il n'est pas nécessaire d'attribuer à une haine personnelle et à une basse jalousie de l'évêque l'enquête qu'il dirigea contre son savant diocésain. Ce fut dans ces circonstances que, libre encore, le malheureux docteur quitta Alexandrie, ainsi que le rapporte Eusèbe (2), tandis qu'Épiphane dit, tout à fait à tort (3), qu'Origène s'enfuit parce que peu de temps auparavant il s'était montré faible dans une persécution. Ses plus cruels ennemis ne lui adressèrent jamais ce reproche. Cependant Démétrius réunit, en 231, un synode d'évêques égyptiens et de prêtres d'Alexandrie, qui déclarèrent Origène indigne des fonctions de l'enseignement et l'exclurent de l'Église d'Alexandrie. Démétrius convoqua un second concile (sans y appeler les prêtres cette fois); Origène fut destitué de sa dignité sacerdotale, et une encyclique de Démétrius fit connaître cet arrêt à toutes les provinces. Toutes les Églises, sauf celles de Palestine, de Phénicie, d'Arabie et d'Achaïe, adoptèrent les décrets des synodes d'Alexandrie (4). Origène trouva alors une nouvelle patrie en Palestine, auprès de Théoctiste de Césarée. Il ne revint plus jamais en Égypte, quoique, Démétrius étant mort (dès l'année suivante), deux des disciples d'Origène et de ses amis, Héraclas et Denys le Grand, montèrent successivement sur le siége d'Alexandrie. Les circonstances étaient donc complétement changées; Origène se soumit au jugement de l'Église (5), tout en attribuant plus tard à

(1) Eusèbe, VI, 19.
(2) Id., VI, 21.
(3) Id., VI, 23.
(4) Redepenning, I, 408.
(5) VI, 8.

(1) Eusèbe, VI, 24.
(2) VI, 26.
(3) *Hæres.*, 64, 2.
(4) *Photii Bibl.*, cod. 118; et Hieronym., l. II, *in Rufin.*, c. 5.
(5) Redepenning, I, 409, 445.

Démétrius des motifs de conduite peu évangéliques (1).

Quelque temps après l'arrivée d'Origène à Césarée Démétrius y envoya une lettre qui renfermait probablement la sentence des deux synodes et accusait Origène d'hétérodoxie. Celui-ci se crut obligé de se défendre et de justifier sa doctrine, dans une lettre adressée à ses amis d'Alexandrie (2). Il se plaint, dans cette lettre, qu'on ait falsifié les documents de sa discussion avec un hérétique, nommé Candide, et qu'on y ait même ajouté des actes absolument faux; il dit aussi qu'il n'a pas soutenu que le diable dût être sauvé un jour.— Il est évident qu'il n'était pas tout à fait sincère en cette occasion. Il avait enseigné de la manière la plus positive (et tout son système l'exige) que l'ange qui était tombé de si haut reviendrait un jour à Dieu, après avoir renoncé à sa malice. Or, dans cette lettre aux Alexandrins, il entendait, sous le nom de diable, la malice même et non la personne de l'esprit déchu.

Avant de reprendre ses travaux à Césarée Origène fit un voyage à Jérusalem et visita les saints lieux, dans un but scientifique; à son retour il continua son commentaire sur S. Jean et prêcha très-souvent dans l'église, car Théoctiste et Alexandre l'avaient chargé de la prédication, et s'écartèrent en sa faveur de l'usage qu'avaient les évêques d'ajouter toujours une courte allocution aux sermons des prédicateurs (3). Origène créa aussi une école de théologie à Césarée. Elle était tout à fait analogue à celle d'Alexandrie; seulement elle était destinée aux gens instruits plutôt qu'aux catéchumènes. S. Grégoire le Thaumaturge (4) et son frère Athénodore comptèrent parmi ses premiers disciples (1).

(1) *Comm. in Joann.*, VI, 101.
(2) *Opp.*, ed. Rue, I, p. 5.
(3) Eusèbe, VI, 21.
(4) *Voy.* Grégoire (S.).

La persécution de l'empereur Maximin (2) obligea Origène de s'enfuir auprès de Firmilien, évêque de Césarée, en Cappadoce, mais là même il dut se tenir caché pendant deux ans dans la maison d'une vierge chrétienne, nommée Julienne. Il y trouva plusieurs manuscrits sur l'exégèse, provenant de Symmaque, dont Julienne avait hérité; il y composa son livre sur le martyre, pour consoler ses amis Ambroise et Protoctétus (prêtre de Césarée), qui tous deux étaient en prison pour la foi (3), et furent rendus à la liberté à la chute de l'empereur. Origène, de son côté, revint alors à Césarée de Palestine, reprit ses travaux, écrivit, vers 238, ses commentaires sur Isaïe et Ézéchiel, fit un voyage à Athènes (sans qu'on sache à quelle occasion), visita, à son retour, Nicomédie, où demeuraient Ambroise et sa famille, et data de cette ville une réponse à un écrit de Jules l'Africain sur les passages deutéro-canoniques du livre de Daniel (4), dont il prit la défense. Il est probable qu'il écrivit aussi à ce moment sa lettre à S. Grégoire le Thaumaturge, pour le ramener de l'étude des sciences profanes à celle des sciences sacrées. A Athènes même, où il demeura un certain temps, il acheva son commentaire sur Ézéchiel et commença celui du Cantique des cantiques, qu'il envisagea à un point de vue allégorique, en voyant le Christ dans l'Époux et l'Église dans l'Épouse. Il paraît aussi y avoir terminé son livre sur S. Jean et d'autres travaux (5).

De retour à Césarée (de Palestine) il

(1) Eusèbe, VI, 30. Redepenning, l. c., t. II, p. 9.
(2) *Voy.* Maximin.
(3) Eusèbe, VI, 28.
(4) Id., VI, 31.
(5) Id., VI, 32.

reçut la visite de Firmilien, et bientôt après (244) fut appelé par les évêques du synode de Bostre, en Arabie, afin de coopérer au retour à l'orthodoxie de l'évêque Bérylle, qui s'écartait du dogme de l'Église (1). Origène répondit à cet appel et s'entretint avec l'évêque d'abord en particulier, puis en présence des autres prélats. A ces conférences succéda une discussion en règle, dont Eusèbe et S. Jérôme virent encore les actes, aujourd'hui perdus. Le résultat de ces efforts fut la conversion de Bérylle, qui, dit Eusèbe, en exprima sa reconnaissance à Origène dans une lettre spéciale (2).

Cependant une nouvelle controverse théologique avait éclaté en Arabie sur la question de savoir si, à la mort, l'âme s'endort pour ne se réveiller qu'au moment de la résurrection du corps. Origène fut également invité par un synode arabe à discuter avec les *hypnopsychistes*, et il obtint le même succès qu'avec Bérylle (3).

Maximin mort eut pour successeur le jeune Gordien, et après lui (244) Philippe l'Arabe, qui était un éclectique à la façon d'Alexandre Sévère. Eusèbe (4) raconte qu'Origène écrivit à l'empereur Philippe et à l'impératrice Sévère, sans dire toutefois si ce fut spontanément ou à la demande de ces princes, comme il l'avait fait autrefois à la prière de Julie Mammée. L'empire et l'Église étant alors en paix, Origène profita de ce repos pour composer, suivant le désir d'Ambroise, son célèbre livre contre Celse, Platonicien éclectique, qui avait, dès le règne de Marc-Aurèle, attaqué le Christianisme (5).

(1) *Voy.* ANTITRINITAIRES.
(2) Eusèbe, VI, 33. Hieron., *in Catal.*, c. 60.
(3) Eusèbe, VI, 37.
(4) VI, 36.
(5) Cf. Bindemann, et *Revue de Théol. d'Illgen*, 1842; *Revue de Phil. et de Théol. cath. de Bonn*, cah. 21, p. 135.

Vers le déclin de sa carrière Origène acheva ses *Hexaples*, ainsi que ses commentaires sur l'Épître aux Romains, sur S. Matthieu et les douze petits prophètes. C'est aussi à ces dernières années qu'appartiennent ses Homélies ; car ce ne fut qu'après avoir atteint l'âge de soixante ans qu'il permit aux tachygraphes de reproduire ses prédications homilétiques (1).

Après tous ces travaux, consacrés au triomphe de l'Église, Origène donna encore des preuves de son héroïque courage lorsqu'en 249 éclata la grande persécution des Chrétiens, ordonnée par Dèce. Il avait quitté le séjour de Césarée pour celui de Tyr (on ne sait pourquoi). Il y fut arrêté, jeté en prison, attaché par le cou à un anneau de fer, les pieds dans des entraves. Il résista à ces tortures et recouvra sa liberté, le juge ayant bien voulu le priver de sa liberté, mais non de la vie (2). Mais les suites des affreux traitements qu'il avait subis hâtèrent sa fin, et il mourut bientôt après, en 254, à Tyr, à l'âge de soixante-dix ans. Son corps fut inhumé dans la cathédrale, à côté du maître-autel ; au moyen âge on montrait encore une colonne de marbre, portant une épitaphe, qui indiquait le lieu de sa sépulture. Ce monument disparut complétement lors de la chute de la ville.

Origène était un auteur aussi fécond qu'infatigable. On lui attribua, suivant Épiphane (3), 6000 volumes, 2000 suivant S. Jérôme (on comptait chaque dissertation, chaque homélie pour un volume).

Au grand nombre de ses écrits correspondait en même temps leur haute valeur, car Origène occupe dans l'histoire du développement de la science chrétienne une place des plus impor-

(1) Eusèbe, VI, 36.
(2) Id., VI, 39.
(3) *Hæres.*, 64, 65.

tantes; non-seulement il résuma par ses travaux tous les éléments de la science ecclésiastique existant de son temps et devint le représentant de son siècle, mais il fit faire des progrès nouveaux à la science religieuse, et l'éleva à un degré inconnu jusqu'à lui dans deux de ses branches principales, l'exégèse et la dogmatique.

Thomasius n'a, par conséquent, qu'à moitié raison lorsque, dans sa monographie d'Origène (1), il le compte non pas tant parmi les esprits créateurs que parmi ceux qui exploitèrent la science qui les avait précédés. Sans doute Origène a, d'une manière remarquable, résumé tous les travaux théologiques antérieurs, mais il a de plus ouvert réellement une carrière nouvelle à la théologie. Nous allons considérer ses travaux d'exégèse, de théologie dogmatique, apologétique, et de morale ascétique.

I. Origène est avant tout le créateur d'une exégèse nouvelle en tant que *commentateur* et *critique sacré*. Les travaux d'exégèse antérieurs n'étaient presque tous que des essais *parénétiques*, ayant pour but d'expliquer quelques-uns des principaux textes de la Bible. Ainsi, par exemple, Théophile d'Antioche, dans ses commentaires, et l'école d'Alexandrie, avant Origène, n'avaient point expliqué leurs opinions par la Bible, mais les avaient rattachées simplement à des textes bibliques (2). Ce fut Origène qui, le premier, écrivit des commentaires comme le font les modernes, c'est-à-dire qu'il fut le premier qui, dans l'exégèse : 1° envisagea les parties isolées dans leur rapport avec l'ensemble; 2° chercha avant tout à bien établir le sens littéral de chaque passage. Il devint ainsi le père de l'exégèse grammaticale et historique. D'un autre côté il adopta comme exégète, le point de vue de son temps, en interprétant la Bible non-seulement littéralement, mais allégoriquement, en partant de l'opinion, alors générale, que la Bible renferme toujours un sens caché. Les principes fondamentaux de son exégèse étaient, en effet, les suivants.

Fermement convaincu que toute la Bible est inspirée, il pensait cependant :

1° Que non-seulement l'Ancien Testament renfermait une révélation plus imparfaite que le Nouveau Testament;

2° Mais que la révélation du Nouveau Testament était encore incomplète (vu les bornes de l'intelligence humaine), et que la révélation parfaite et intégrale ne se trouverait que dans l'autre monde.

Néanmoins il croyait que la vérité supérieure se manifeste toujours dans la vérité inférieure, que l'Ancien Testament annonce ce qui s'est accompli dans le Nouveau Testament, et qu'à son tour le Nouveau Testament annonce ce qui se réalisera dans un ordre de choses supérieur; qu'ainsi, par exemple, la mort rédemptrice du Christ sur la terre est un type de l'œuvre libératrice qui s'accomplira dans l'autre monde (pour le rachat des Anges); que la parole de l'Ancien Testament renferme le plus souvent un double sens, celui des choses du Nouveau Testament et celui des choses de l'autre monde. Toute histoire que raconte la Bible, dit Origène, est l'image de ce qui se passe dans le monde supérieur. Le Saint-Esprit revêt ses mystères des formes de l'histoire. Tantôt les événements réflètent dans leur réalité les choses du monde intelligible : alors le Saint-Esprit le constate dans l'Écriture; tantôt le récit des événements réels cesse de réfléchir fidèlement les choses du monde des esprits : alors le Saint-Esprit introduit dans l'Ancien et le Nouveau Testament ce qui n'est pas

(1) P. 32.
(2) Redepenning, I, 378.

arrivé, souvent ce qui est impossible, et ce sont des indices donnés d'en haut pour que le lecteur cherche dans la lettre un sens supérieur. Ce qui distingue d'une manière caractéristique la réalité historique de ce qui n'est pas elle, c'est l'accord de ce qui est dit dans tel ou tel passage avec d'autres passages de la Bible et avec la raison (1). Ainsi Origène pense que chaque texte de la Bible a un sens supérieur, souvent plusieurs sens, mais que tous les textes ne peuvent pas être pris dans un sens littéral, ce qui serait évidemment inconvenant, par exemple, dans certains passages des lois mosaïques (2). Le sens supérieur, le sens mystique est double, suivant que la lettre renferme une allusion à la vie morale plus haute (sens tropique) ou une donnée scientifique plus élevée (sens pneumatique) (3). La condition indispensable pour comprendre ce sens plus élevé est l'interprétation littérale; mais on arrive au vrai sens de l'Écriture par la comparaison des divers passages entre eux, par l'observation des usages de la langue, par l'exploration de toutes les sciences et par la prière.

Avec de tels principes il était évident qu'Origène consacrerait une attention toute particulière à la recherche de ce sens supérieur et que son exégèse serait plus dogmatique que grammaticale et historique. C'est d'après cette méthode d'interprétation qu'il voulait expliquer tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et il a, en effet, presque entièrement réalisé ce plan; il a même expliqué plusieurs livres de diverses manières : 1° par des commentaires proprement dits (tomi); 2° par des homélies ou des traités (méthode d'exégèse parénétique); 3° par des scolies (courts éclaircissements des passages difficiles). Si nous prenons en somme ses commentaires, ses homélies et ses scolies, il a expliqué tous les livres du Nouveau Testament, sauf S. Marc, la deuxième épître aux Corinthiens, les sept épîtres catholiques et l'Apocalypse, de même qu'il expliqua tous les livres de l'Ancien Testament, sauf Ruth, la Sagesse et Esther. Mais la plus grande partie de ses travaux d'exégèse a été perdue, et d'autres ne subsistent que par fragments ou dans des traductions latines, le plus souvent très-libres. En somme, sans compter les diverses scolies conservées dans les chaînes des SS. Pères, il nous reste de tous ses travaux :

1. La *Genèse :* quelques fragments grecs des commentaires et 16 homélies, traduites très-librement par Rufin, avec des interpolations;

2. L'*Exode :* quelques fragments grecs des commentaires, et 13 homélies, de la version de Rufin;

3. Le *Lévitique :* 16 homélies;

4. Les *Nombres :* 28 homélies, de la version de Rufin;

5. *Josué :* 26 homélies, également traduites par Rufin ;

6. *Les Juges :* 9 homélies, fidèlement rendues par Rufin,

7. Les *quatre livres des Rois :* 2 homélies, l'une en grec, l'autre en latin, probablement de Rufin;

8. *Job :* un fragment d'homélie douteux;

9. Les *Psaumes :* plusieurs fragments des commentaires et 9 homélies, traduites par Rufin;

10. Les *Proverbes :* plusieurs fragments des commentaires;

11. *Le Cantique des cantiques :* 4 livres de commentaires, librement traduits par Rufin, et 2 homélies, exactement traduites par S. Jérôme.

12. *Isaïe :* deux petits fragments du

(1) Redepenning, I, 268, 281, 289, 290, 295, 296.
(2) Id., I, 284, 304.
(3) Id., I, 300.
(4) Id., I, 302, 322.

commentaire et 9 homélies, d'une traduction libre de S. Jérôme (en abrégé);

13. *Jérémie :* des 45 homélies d'Origène, 19 homélies grecques et un fragment de la 39e ; 12 de ces 19 sont aussi traduites en latin par S. Jérôme, et, en outre, on a sa traduction des 21e et 22e ;

14. *Ézéchiel :* un fragment des commentaires et 14 homélies, traduites par S. Jérôme;

15. *Daniel :* 2 scolies dans Angélo Mai, *Script. vet. nova coll.*, t. 1;

16. *Osée* : un fragment grec du commentaire.

Quant au Nouveau Testament nous possédons :

1. *S. Matthieu :* sur 25 tomes de commentaires, des fragments des 9 premiers tomes, et les 8 tomes suivants, de 10 à 17, en grec et dans une ancienne, fidèle, mais grossière traduction latine. En outre, dans la même traduction, les autres tomes, jusqu'à la fin de l'Évangile de S. Matthieu, mais sans la division originale en tomes.

2. *S. Luc :* 39 homélies, de la traduction de S. Jérôme, qui paraît y avoir fait des interpolations.

3. *S. Jean :* les tomes I, II, VI, X, XIII, XIX, XX, XXVIII et XXXII du commentaire, qui avait XXXIX tomes, outre plusieurs fragments des tomes IV et V. En 1735 Magnus Crusius publia, dans un programme de Noël, à Göttingue, tiré du *Cod. Reg. Paris.*, du *Cod. Coisl. et Carnot.*, trois prétendus fragments des prologues d'Origène, précédant ses commentaires sur les trois Évangélistes nommés, fragments qui n'avaient encore été insérés dans aucune édition des œuvres d'Origène. Redepenning les fit imprimer dans le quatrième supplément de la seconde partie de sa monographie sur Origène, après avoir donné le résultat de ses recherches sur ces fragments (1), dont le premier (prologue de S. Matthieu) lui paraît tout à fait suspect; le second (de S. Luc) porte toutes les traces d'authenticité; le troisième (S. Jean) paraît également authentique, n'appartenant pas au commentaire détaillé, mais peut-être à un travail plus court sur cet Évangile, à la façon du *genus commaticum.*

4. Les *Actes des Apôtres :* il en reste un petit fragment grec d'une homélie.

5. L'*Épître aux Romains :* Origène, d'après Rufin, avait écrit 15 tomes, d'après Cassiodore 20, dont, dès le temps de Rufin, quelques-uns manquaient déjà. Rufin les compléta, traduisit en latin ce qui existait et le résuma à peu près à moitié en dix livres. En outre il existe trois fragments grecs de ce commentaire, que de La Rue a mis en guise de notes au bas du texte de la traduction de Rufin, dans son édition des œuvres d'Origène.

6. *Commentaire de la première épître aux Corinthiens.* Cramer, dans son édition des *Catenæ in S. Pauli ep. ad Corinth.*, a publié, en 1841, des fragments assez considérables, tirés pour la première fois d'un manuscrit de Paris.

7. Enfin il ne nous est parvenu que quelques fragments des *Commentaires sur les Épîtres aux Galates, aux Éphésiens, aux Colossiens, aux Thessaloniciens, à Tite, à Philémon, aux Hébreux,* fragments dont de La Rue a publié une partie, et dont l'autre a été publiée pour la première fois, en 1842, par Cramer, dans ses *Catenæ in S. Pauli ep. ad Galatas*, etc., Oxford.

Beaucoup d'autres prétendus fragments d'Origène sur les livres de la Bible, tirés de citations d'anciens auteurs, ont été réunis par de La Rue, dans son édition, sous le titre de *Selecta*, et plus complétement dans Galland, 14e vol. de sa *Bibliotheca vet.*

(1) P. I, p. 386.

Patrum. Angélo Mai y a ajouté de nouveaux morceaux dans le volume 10 de ses *Classici Auctores*, et Cramer dans les deux éditions des chaînes déjà citées et dans les autres (*in Act. Apostolorum*, Oxon., 1838, et *Ep. cath.*, 1840).

Ces travaux exégétiques d'Origène ne sont pas seulement ce qu'il y a eu de meilleur en ce genre dans les quatre premiers siècles de l'Église, mais peu de ses successeurs, pendant bien des siècles, l'ont surpassé, et, comme S. Jérôme, Érasme lui-même lui a encore emprunté ce qu'il y a de mieux dans sa *Paraphrase* (1).

Quant aux *homélies* en particulier, elles ont pour but non-seulement d'instruire, comme les commentaires, mais encore d'édifier; cependant l'élément didactique domine l'élément parénétique, et ce sont plutôt des interprétations de la Bible que des prédications. Aussi leur style est-il plus didactique qu'oratoire; Origène évite même avec intention tout ornement, et s'applique à être simple, clair, intelligible. Son exposition est parfois un peu diffuse; ce qui manque surtout, c'est l'ordre, la disposition. Ces homélies n'ont pas seulement une valeur exégétique, elles occupent une place considérable dans l'éloquence de la chaire; car, par ces discours, Origène : 1° est devenu le créateur de l'homélie religieuse, de l'exégèse pratique. Avant lui les docteurs chrétiens ne faisaient que rattacher leurs parénèses à des textes bibliques; à dater d'Origène ses nombreux successeurs et imitateurs prirent le texte pour base même de leurs discours. 2° Il a donné des principes généraux sur la manière de composer des homélies et a posé les premières bases de l'*homilétique* chrétienne, de même que ses aphorismes ont établi les premières règles de l'*herméneutique* (1).

(1) Redepenning, I, 379; II, 212.

Comme *critique sacré* Origène fixa *le canon*. Il n'insista pas seulement sur la nécessité d'un canon, διαθήκη, bien arrêté, mais il donna une forme positive aux opinions de l'Église relatives au canon. Sans doute Clément d'Alexandrie avait distingué, dans l'usage, les livres deutéro-canoniques des livres proto-canoniques; mais ce fut par Origène, par la défense qu'il prit des livres et des fragments deutéro-canoniques (par exemple contre Jules l'Africain), par ses Hexaples, que les livres deutéro-canoniques parvinrent à une autorité générale et absolue dans l'Église. Toute hésitation à leur sujet disparut, et c'est ainsi qu'Origène fit admettre le canon de l'Ancien Testament que nous avons aujourd'hui dans toute l'Église (2).

En même temps Origène compara exactement le premier et le second canon l'un à l'autre. Il fut un peu moins net en ce qui concerne le canon du Nouveau Testament, nom collectif que le premier il employa dans son *de Princip.*, IV, 43. Il tint la seconde épître de Pierre, la seconde et la troisième épître de S. Jean pour authentiques; mais il éprouva quelque hésitation à les insérer dans la διαθήκη, parce qu'elles n'étaient pas encore généralement reconnues (3).

Mais ce qu'il faut louer surtout dans Origène, en qualité de critique sacré, c'est le soin qu'il mit à donner un texte biblique aussi pur et aussi exact que possible. Il ne fit ce travail qu'occasionnellement pour certains passages du Nouveau Testament (4); mais il y mit de la suite, pour l'Ancien Testament, par ses Hexaples. Les Juifs repro-

(1) Redepenning, II, 199, 245.
(2) Id., I, 241, 242.
(3) Id., I, 249.
(4) Id., II, 182.

chaient constamment aux Chrétiens de se servir d'un texte de l'Ancien Testament altéré; Origène résolut de comparer exactement le texte des Septante au texte hébreu, et de constater dans une édition de la Bible, en plaçant à côté l'un de l'autre les deux textes, les résultats de sa comparaison, afin que tout Chrétien y trouvât les armes nécessaires pour discuter avec les Juifs sans pouvoir être récusé par eux. Ainsi son but fut d'abord apologétique et polémique. Mais comme le texte hébreu n'était pas encore vocalisé à cette époque, il crut nécessaire d'introduire ce texte d'une double façon dans son édition, c'est-à-dire de le placer dans une colonne avec des lettres hébraïques sans ponctuation, et dans une autre colonne avec des lettres grecques, figurant la manière dont le texte hébreu devait être prononcé (par conséquent en indiquant les voyelles). Mais en comparant le texte hébreu et celui des Septante l'un à l'autre il n'avait en aucune façon l'intention de conformer le dernier au premier; au contraire, il avait, comme ses contemporains chrétiens en général, la conviction que le texte hébreu de son temps était falsifié, et que les Septante, dans leur forme primitive, étaient le seul texte vrai, qu'il était même inspiré. Il voyait en même temps que le texte primitif des Septante n'existait plus dans sa pureté, et il possédait lui-même, grâce à la libéralité d'Ambroise, divers manuscrits des Septante, qui n'étaient point d'accord entre eux. Il s'agissait par conséquent d'améliorer aussi le texte des Septante, de le ramener autant que possible à sa forme primitive, et c'est ce qu'Origène réalisa: 1° en comparant les divers manuscrits des Septante qu'il possédait avec les autres versions grecques anciennes; 2° lorsque ces divers textes des Septante s'écartaient les uns des autres, en donnant la préférence à celui qui était d'accord avec les autres traductions grecques (1). Ces dernières étaient:

1° La version d'*Aquila*, suivant littéralement le texte hébreu;

2° La version de *Théodotion*, qui était, à proprement dire, une correction des Septante au moyen du texte hébreu;

3° La version de *Symmaque*, également assez conforme au texte hébreu.

Origène mit donc le texte hébreu, celui des Septante et ces trois versions en six colonnes, d'où le nom d'*Hexaples*. Dans la première colonne se trouvait le texte hébreu en lettres hébraïques; dans la seconde le même texte en lettres grecques; puis suivaient, comme se rapprochant du texte hébraïque, dans la troisième et la quatrième colonne, Aquila et Symmaque, les Septante dans la cinquième et Théodotion dans la sixième. Mais comme Origène avait découvert en outre deux et même trois autres versions grecques d'un certain nombre de livres de la Bible, dues à des auteurs inconnus, il ajouta ces versions à côté de celle de Théodotion, comme *quinta*, *sexta* et *septima*, de telle sorte que certains livres avaient huit colonnes (*octaples*) et même neuf. Enfin Origène nota les résultats de sa comparaison des Septante avec le texte hébreu en employant dans la colonne des Septante deux signes critiques d'ailleurs en usage.

1° Il désigna les passages des Septante auxquels ne correspondait aucun texte hébreu, qui par conséquent manquaient absolument dans l'hébreu, par un obélisque (÷),

2° Quand au contraire quelque chose manquait dans les Septante qui se trouvait dans l'hébreu ou dans l'une des autres versions, il l'intercala dans la colonne des Septante et le marqua par un astérisque (★).

On n'est pas d'accord sur la question

(1) Redepenning, II, 166.

de savoir s'il employa encore deux autres signes critiques, le lemnisque (÷) et l'hypolemnisque (-) (1). Ainsi il ne modifia pas le texte des Septante lui-même, seulement il mit sous les yeux de chacun les points dans lesquels il différait du texte hébreu.

Les *Tétraples* d'Origène ont de l'affinité avec les Hexaples ; c'est une comparaison d'Aquila, de Symmaque, des Septante et de Théodotion. On ne sait pas d'une manière certaine si ce fut un travail préparatoire ou un abrégé des Hexaples, sans signes critiques (2); mais il est certain que les Tétraples, comme les Hexaples, avaient de courtes scolies, qui étaient la plupart des explications mystiques des noms propres hébreux.

Les Hexaples formaient au moins cinquante rouleaux très-forts ; ils n'ont probablement jamais été complétement recopiés et se perdirent dans la destruction de la bibliothèque de Césarée par les Arabes, en 653, si déjà ils n'avaient disparu plus tôt, lors de la prise de cette ville par les Perses. S. Jérôme trouva encore cet ouvrage à Césarée et s'en servit. Il ne paraît pas non plus qu'on ait multiplié les exemplaires des Hexaples ; mais, en revanche, on copia fréquemment le texte des Septante des Hexaples avec les signes critiques, et ce furent surtout Pamphile et Eusèbe qui le propagèrent. De même le texte des Septante tiré des Hexaples fut traduit en syriaque et plus tard en arabe. Tous ces fragments des Hexaples d'Origène qui se sont conservés ont été soigneusement réunis (après des travaux préparatoires dus à d'autres érudits) par Montfaucon, *Hexaplorum Origenis quæ supersunt*, Paris, 1713, 2 vol. in-fol. Bahrdt les a réimprimés, Leipz., 1769, en 2 vol. in-8°, en complétant les fragments au moyen d'un manuscrit de Leipzig. Il corrigea beaucoup de données inexactes de Montfaucon, mais laissa de côté les observations de ce dernier, qui sont presque indispensables (1).

(1) Cf. Redepenning, II, 171.
(2) Cf. Herbst-Welte, *Introd. à l'Anc. Test.*, I, 165. Redepenning, II, 175.

Deux autres ouvrages exégétiques d'Origène, sur les *Noms propres de la Bible* et les *Poids et mesures des Hébreux*, ont été perdus (2).

II. Les ouvrages *dogmatiques* et *apologétiques* d'Origène sont :

1. *Deux livres de la Résurrection* et deux *dialogues* sur le même sujet, de sorte que S. Jérôme parle souvent des quatre livres de la Résurrection. Dans le second livre *de Princip.*, I, c. 10, Origène en réfère lui-même à cet ouvrage, qui par conséquent fut écrit d'assez bonne heure, environ vers 225 ; mais, sauf un petit nombre de fragments, il s'est tout à fait perdu. S. Jérôme reprochait à cet ouvrage d'être très-hétérodoxe ; Pamphile en prit la défense, et les fragments qui en subsistent ne justifient pas du moins l'extrême sévérité de S. Jérôme.

2. Le livre de *Stromates* est également perdu. Origène, dit S. Jérôme (3), imita, dans cet ouvrage, les Stromates de Clément d'Alexandrie, comparant les doctrines du Christianisme à celles des philosophes. Dans le sixième livre se trouvait une dissertation sur le mensonge par nécessité, rattachée à un passage de Platon. Le dixième renferme des scolies, surtout sur l'Épître aux Galates. De La Rue (4) a réuni les fragments conservés. Redepenning avait l'espoir d'obtenir, par l'intermédiaire du Dr Kunst, des extraits de ces Stromates, tirés d'un manuscrit du moyen âge appartenant à

(1) Herbst-Welte, l. c., p. 168. Redepenning, II, 179.
(2) Permanéder, *Patrol.*, I, 520 sq.
(3) Ep. 83.
(4) I, 37 sq.

l'Escurial, mais la mort de Kunst déçut cet espoir.

3. Pamphile et Eusèbe disent qu'Origène écrivit un ouvrage *Adversus omnes Hæreses*; mais celui que nous avons sous ce titre n'est pas authentique.

4. Les huit livres *contre Celse* sont, en revanche, parfaitement authentiques.

Celse, païen très-savant, qui avait beaucoup voyagé, avait, durant la persécution de Marc-Aurèle, écrit son Λόγος ἀληθής contre les Chrétiens. L'autorité considérable dont cet ouvrage jouissait parmi les païens détermina Ambroise, l'ami d'Origène, à prier instamment ce dernier d'en écrire une réfutation, et c'est ainsi que, soixante ans après Celse, naquirent les huit livres κατὰ Κέλσου (1). Origène nomme dans le commencement Celse un philosophe épicurien ; mais dans le courant de l'ouvrage il remarque qu'on trouve peut-être aussi dans ce savant des idées platoniciennes, et son jugement à cet égard demeure incertain. Probablement il l'a confondu avec un autre Celse, qui était épicurien et dont il avait entendu parler; le vrai Celse appartenait incontestablement aux Platoniciens éclectiques, qui furent les avant-coureurs du néoplatonisme systématique (2). L'ouvrage même de Celse est perdu, sauf les fragments conservés par Origène (on les trouve réunis dans une dissertation de Jachmann, *de Celso philosopho*, 1836); il était par conséquent difficile de découvrir le plan de son ouvrage et d'en donner une esquisse. Bindemann, le premier, y réussit dans la dissertation que nous avons déjà citée (3). Suivant Bindemann, Celse, après une introduction, partagea son ouvrage en deux parties. Dans la première un Juif démontre que, même en admettant la foi des Juifs au Messie, le Christianisme ne peut se soutenir et ne répond pas à l'idée du Messie juif; la seconde partie démontre l'impossibilité de l'idée même du Messie et par conséquent l'absence de tout fondement plausible pour le Christianisme.

Origène combattit pied à pied les objections de son adversaire, montra combien il avait défiguré le sens de la doctrine chrétienne, et rétablit ce sens avec une grande modération, quoique Celse eût été fort vif dans ses attaques. Cet ouvrage a toujours passé pour la meilleure et la plus complète des apologies de l'antiquité, et Eusèbe y trouvait à la fois la plus belle démonstration de la doctrine chrétienne et la plus complète défaite des adversaires de l'Évangile. Quoique Origène ait négligé diverses objections de Celse, parfois même ait avancé de faibles arguments, il y a dans son ouvrage des parties excellentes qui permettent de dire que c'est un livre d'or. C'est un véritable arsenal d'arguments apologétiques et une mine féconde d'explications dogmatiques (1). Mosheim en a donné une très-bonne traduction allemande avec de savantes notes, 1745, en un vol. in-4°.

5. L'ouvrage dogmatique capital d'Origène est le traité *de Principiis*, περὶ Ἀρχῶν, en quatre livres (2), écrit à Alexandrie avant que l'auteur en fût chassé (3). Il y expose d'abord la doctrine universelle de l'Église ou la règle de la foi ; puis il cherche, en partant de cette base, à édifier un système scientifique à l'aide des spéculations de la philosophie.

Il pose en général, d'abord, le dogme qui doit être expliqué; puis il y rattache des motifs tirés de la raison, et justifie le dogme contre les attaques dont il est

(1) Dans de La Rue, t. I.
(2) *Voy.* NÉO-PLATONISME.
(3) Dans Illgen (1842, cah. 2).

(1) Redepenning, II, 131-156.
(2) De La Rue, t. I.
(3) Eusèbe, VI, 24.

l'objet. Il termine par les preuves tirées de l'Écriture. Ce qui prédomine dans l'ensemble ce sont les spéculations philosophiques, et l'on doit considérer cet ouvrage comme le premier essai d'une dogmatique scientifique. Cependant il y manque l'examen d'un certain nombre de dogmes; il n'y est question ni de la mort expiatoire du Christ, ni des sacrements, ni en général des dogmes qui n'étaient pas attaqués ou spécialement étudiés de son temps. Il y a quatre livres : le premier traite du *divin*, de la nature de Dieu, de la Trinité, du monde des esprits, en tant qu'il est né de Dieu; le second traite du *monde*, de son origine, des créatures et de l'action de Dieu dans le monde et pour le salut des hommes; le troisième, de l'*homme*, être moralement libre, et des rapports de la grâce et de la liberté; le quatrième, de la *sainte Écriture* et de son interprétation. — L'ensemble manque d'ordre. Il est évident que l'ouvrage n'était pas simplement destiné à servir de programme à l'enseignement catéchétique; mais on n'est pas d'accord sur le motif qui l'a fait intituler περὶ Ἀρχῶν. Les uns comprennent sous le mot ἀρχαὶ les principes réels des choses (par exemple Thomasius et Baur); d'autres, surtout Redepenning (1), traduisent ἀρχαὶ par *dogmes fondamentaux*, et ils rapportent cette expression à la règle de foi dont Origène fait précéder ses explications et qu'il cherche à commenter, puisque lui-même, dans son commentaire sur S. Jean (2), entend par ἀρχὴ l'article fondamental, la proposition capitale de la science.

Dans la controverse origéniste, Rufin, probablement pour défendre l'orthodoxie de son héros, se plaignit de ce que cet ouvrage d'Origène avait été de bonne heure falsifié par les hérétiques. Il en appelait, à ce sujet, à des plaintes du même genre élevées par Origène lui-même; mais Origène ne parlait que de la falsification des actes d'une discussion, et nullement des livres περὶ Ἀρχῶν, et les anciens apologistes d'Origène, Pamphile et Eusèbe, n'ont pas dit un mot d'une falsification de ce genre. En revanche Rufin lui-même s'est rendu coupable de falsification dans sa traduction latine du περὶ Ἀρχῶν (ann. 397) en faveur d'Origène.

Lorsque S. Jérôme eut sous les yeux cette traduction, il en fut si mécontent qu'il composa lui-même une traduction fidèle, qui, sauf quelques fragments, s'est perdue. Le même sort était réservé au texte grec, dont nous n'avons également que des fragments conservés dans les *Philocalies* de Basile. Nous ne pouvons donc plus, quant à la majeure partie de cet ouvrage, avoir recours qu'à la traduction de Rufin, et c'est pourquoi il est fort grave de savoir jusqu'à quel point le texte primitif a été altéré par ce traducteur. S. Jérôme dit à ce sujet : PAUCIS *de Filio et Spiritu S. commutatis, quæ apertam blasphemiam præferebant;* il ajoute que Rufin laissa tout le reste (1), et ce qu'il y a, en effet, de plus vraisemblable, c'est que Rufin n'opéra que peu de changements, quoique lui-même semble vouloir faire entendre qu'il fit d'assez notables changements et qu'il corrigea surtout tous les passages dogmatiques suspects. Ce dernier point n'est pas vrai; car le περὶ Ἀρχῶν traduit renferme encore beaucoup de propositions hérétiques.

Mais, 1°, à l'aide des fragments grecs du περὶ Ἀρχῶν; 2°, en se servant des restes de la traduction de S. Jérôme; 3°, en comparant le texte de Rufin à d'autres écrits et à d'autres propositions dogmatiques d'Origène (même posté-

(1) I, 395.
(2) T. I, 17, 19.

(1) Ep. 94, *ad Avit.*

rieures, car Origène ne modifia pas ses opinions théologiques fondamentales), on peut découvrir la majeure partie des changements faits par Rufin et rétablir l'ancien contexte du περὶ Ἀρχῶν. Le meilleur essai de ce genre a été fait par Redepenning dans son édition spéciale du περὶ Ἀρχῶν (1). Schnitzer a fait un autre essai dans sa traduction allemande du περὶ Ἀρχῶν, sous ce titre : *Origène, des Principes de la science de la foi. Essai de restauration*, Stuttgart, 1835.

III. Origène a laissé deux *écrits ascétiques :*

1° *Exhortation au martyre*, εἰς Μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος, adressée à Ambroise; nous en avons parlé plus haut;

2° *De la Prière*, περὶ Εὐχῆς, écrit également adressé à Ambroise et composé à sa demande.

Les deux ouvrages se trouvent dans la première partie de l'édition de de La Rue; tous deux ont été composés peu après l'expulsion d'Origène d'Alexandrie; ils se complètent réciproquement, car ils renferment presque toute la doctrine relative aux moyens de faire son salut. Le traité de la Prière, qui est assez étendu, se divise en deux parties, dont la première parle de la prière en général, de sa nature, de sa nécessité, de sa vraie méthode, et répond à la question : « Qui faut-il prier? — Dieu le Père seul, mais toujours par le Fils. » La seconde partie est une explication de l'Oraison dominicale.

IV. *Lettres*. Nous en avons deux d'Origène.

1. L'une, adressée à Jules l'Africain, concerne les additions deutéro-canoniques qui se trouvent dans Daniel (l'histoire de Suzanne).

2. L'autre, adressée à S. Grégoire Thaumaturge, est un encouragement à l'étude des sciences théologiques. Nous n'avons des autres lettres d'Origène que quelques fragments.

Le premier savant qui ait rendu de notables services à la science, en publiant les œuvres d'Origène, fut Daniel Huet, évêque d'Avranches, qui fit paraître les écrits exégétiques grecs d'Origène, avec une traduction latine, en 1668 et 1679, en 2 volumes in-fol. (1), et une très-savante monographie, intitulée *Origeniana*.

Le P. de La Rue, de la congrégation de Saint-Maur, publia, en 1733 sq., à Paris, les œuvres complètes d'Origène en 4 volumes in-fol., dont le quatrième est dû aux soins de son neveu, Vincent de La Rue. Cette édition renferme en même temps la partie encore existante de l'*Apologie d'Origène* par Pamphile, son *Panégyrique* par S. Grégoire Thaumaturge, les *Origeniana* de Huet, etc.; enfin les ouvrages faussement attribués à Origène. Oberthür a fait une réimpression de l'édition de de La Rue, mais sans notes et sans accents, à Wurtzbourg, 1780, in-8°. Une autre édition, petit in-8°, a été publiée, en 1837, à Berlin, par Lommatzsch, renfermant toutes les œuvres d'Origène, l'*Apologie*, de Pamphile, le *Panégyrique*, de S. Grégoire Thaumaturge, les *Origeniana*, de Huet, et les *Philocalies*. L'édition est très-soignée, très-critique; mais on n'a pas consulté de nouveaux manuscrits pour la faire; il y manque aussi la traduction latine.

Il nous reste à parler du *Système dogmatique* d'Origène.

A. *Introduction*. Origène fut le premier théologien qui formula clairement l'idée d'une science de la foi chrétienne et qui chercha en même temps à créer cette science. Il partit de la conviction que le Christianisme

(1) Lips., 1836.
(2) De La Rue, I, p. 3 sq.

(1) *Origenis in SS. Scripturas commentaria*

est la vérité absolue, que son but est la transformation morale du monde et son retour à Dieu. Or, dit-il, toute la connaissance que nous avons de Dieu vient de Dieu même, car la nature humaine est absolument incapable par elle-même de trouver Dieu et de le reconnaître tel qu'il est, sans le secours d'en haut; mais il y a deux révélations, une révélation primitive, celle de la conscience, et une révélation positive. Par la première bien des païens sont parvenus à la connaissance partielle (σπέρματα) de la vérité, sans parler des vérités qu'ils ont évidemment empruntées à l'Ancien Testament.

Par suite de cette manière de voir, Origène trouva une telle affinité entre les idées de la philosophie hellénique et les dogmes du Christianisme que celui-ci n'eut plus sur celle-là que l'avantage de son influence réformatrice sur les mœurs. Origène distingue, comme Clément, une ψιλὴ πίστις, une foi nue, et une science plus haute, une gnose, γνῶσις ou ἐπιστήμη, qui constitue la sagesse, σοφία, ou la vue même de Dieu, θεωρία.

La ψιλὴ πίστις est une croyance sans fondement, opérée immédiatement par Dieu dans les cœurs et produisant la vie morale. La révélation chrétienne n'est pas seulement le fait de la ψιλὴ πίστις; sa teneur est telle qu'elle offre aux investigations de l'esprit humain une matière plus riche que la philosophie. Elle est, en tant que révélation de la raison absolue, absolument raisonnable, et peut, par conséquent, devenir une vraie science, être scrutée, développée et exposée logiquement d'après la méthode dialectique des Grecs. La science fait, des dogmes épars de l'Église, un tout complet, dont elle lie les parties par l'exégèse et la spéculation. C'est précisément en prétendant compléter ainsi la doctrine révélée qu'Origène a introduit beaucoup d'idées fausses dans son système, notamment dans son περὶ Ἀρχῶν, telles que sa doctrine sur l'absolu, le Νοῦς, le monde des idées, la préexistence et la chute des âmes, la nature et l'origine du monde matériel et le retour du fini à l'absolu.

B. *Doctrine de Dieu.* — I. *Le Père.* L'idée fondamentale de tout le système d'Origène est l'idée de Dieu. Dieu est l'Être pur, absolu, absolument simple, sans aucun prédicat; il est, par là même, dans son essence intime, incompréhensible pour l'homme, qui ne peut le connaître que par ses œuvres et surtout par son Fils. Il est la totalité de toutes les réalités, et rien n'existe qu'en participant à son être. Cet être pénètre tout par l'intermédiaire du Fils. L'être est aussi le bien et la base de tout bien dans les créatures. Il est également, eu égard aux différences morales des créatures, la justice. Du reste les perfections divines ne sont pas chose morte et inerte; elles sont incessamment actives, et de là la nécessité d'une *révélation éternelle.* Dieu est éternellement Père, éternel maître; de là vient que le Fils et le monde sont éternels.

II. *Le Fils.* L'absolu devant se manifester, Dieu sort de son unité; la plénitude de la vie et de l'Être divin, qu'il renferme en lui-même, se développe, se déploie; ses pensées (qui ne sont pas, comme celles des hommes, des combinaisons de pures notions abstraites, mais des pensées éminemment réelles, essentielles et créatrices), ses pensées, ses idées s'objectivent et se reproduisent dans une image parfaite de lui-même, dans une personnalité véritable, dans son Fils. Ainsi le Fils n'est pas seulement l'expression de la parole de Dieu (déjà Clément, maître d'Origène, avait rejeté un Λόγος προφορικὸς et ἐνδιάθετος), n'est pas seulement un attribut de Dieu (ces deux dénominations menaceraient sa nature et sa personnalité); il est

l'hypostase vivante, hypersensible, de la pensée divine, la totalité des idées, l'idée des idées, ἰδέα ἰδεῶν, la sagesse personnelle et indépendante, ou le Logos, le Verbe de Dieu, par conséquent sa parfaite ressemblance, l'éclat même de la splendeur du Père. L'acte en vertu duquel le Père pose le Fils est la génération éternelle, qui est nécessairement éternelle, parce que Dieu est au-dessus des temps (οὐκ ἦν, ὅτε οὐκ ἦν, ἀεὶ γεννᾶται ὑπὸ τοῦ Πατρός), c'est-à-dire que la génération est un acte éternel et permanent du Père. La sortie du Fils, né du Père, n'est pas une genèse, γέννησις, n'est pas une prolation, une procréation, προβολή, de la substance du Père (ἐκ τῆς οὐσίας), qui diviserait et diminuerait la substance du Père. Le Père est le principe du Fils (ἀρχὴ); mais le Fils, à son tour, est principe de tous les autres êtres (ἀρχὴ). Le Fils est engendré par le Père, non par la *nécessité de sa nature;* sa génération est un acte de la volonté toute-puissante du Père, et, en ce sens, le Fils est devenu (γεννητὸς, κτίσμα); mais il n'est pas créature, il est increé, il est Dieu de Dieu, nature divine, substance divine, substance de la substance; il n'est pas de rien. Le Fils est le moyen terme par lequel l'être, la lumière et la vie de Dieu se développent.

Le divin, θεότης, qu'il a reçu du Père, il l'épand hors de lui, il communique son être divin à d'autres, et ainsi naît une série d'êtres intelligibles qui, par le Fils, participent à la divinité du Père et constituent les esprits supérieurs. Le Père et le Fils sont un, et cependant il existe une différence personnelle entre eux. Leur unité n'est pas numérique, elle est purement intelligible; elle est l'identité de substance, la nature divine, θεότης, la puissance, l'action. De l'idée de la génération naît la subordination du Fils au Père. Le principe non engendré est au-dessus de celui qui est engendré. Ce dernier est δεύτερος Θεός. (Origène enseigne, par conséquent, une subordination, non quant à la nature de la divinité, comme les Ariens, mais quant à l'origine, ἀρχή.)

Le Fils est au même degré que les créatures en tant que, comme elles, il obtient son être du principe divin primordial; mais il se distingue d'elles en ce que :

1° Il tient son être immédiatemen de la source primitive, tandis que le créatures n'ont leur être que par lui;

2° Il est engendré et Fils par nature tandis qu'elles sont fils de Dieu par l grâce;

3° Sa nature divine est essentiell indépendante; sa divinité est son in missible propriété.

C'est dans le rapport du Fils avec Père qu'est fondée l'adoration dont est l'objet. L'adoration directe n'appa tient qu'à l'Être suprême, à Die mais toute prière doit être dirigée v Dieu par son Fils, parce qu'il est le M diateur. L'être du Fils n'est pas au que l'être unique de Dieu, non p dans son unité absolue, comme dans Père, mais développé dans la multi cité de ses rapports.

Le Logos renferme toutes les id qui sont réalisées dans le monde; il par conséquent, comme dit Platon monde intelligible; il demeure d toutes les natures raisonnables, à degrés divers; il est le raisonnable elles. La raison absolue et la ra finie sont, par conséquent, *un* leur essence; mais l'une est le p cipe, l'autre est la déduction; l'un la totalité, l'autre est une partie, *p* une modification; l'une existe per nellement, l'autre est impersonn Le Logos est la vérité, la vérité solue, une; mais, en tant que d'a êtres participent au Logos, il se r en eux comme vérité et connaiss Avant sa manifestation dans le t

il s'abaissa spirituellement vers les hommes, et dès l'origine il ne cessa pas d'agir pour le salut du monde déchu. C'est Lui qui a donné l'ancienne loi, c'est Lui qui a illuminé les Prophètes; ce que les païens possédèrent de vérité, ils le tinrent de Lui. Le Logos met l'homme en état de contempler l'intelligible et de parvenir à la contemplation directe de Dieu. Il l'élève à cette hauteur suprême en le conduisant, de degré en degré, à travers le monde des esprits, de l'homme à l'ange, de l'ange à l'archange, etc., etc. Il l'accompagne dans cette réascension; il apparaît aux hommes comme homme, aux anges comme ange.

III. *Le Saint-Esprit* est une hypostase; il est le premier et le plus éminent des êtres produits par le Père et le Fils. Le Fils lui communique son être et ses qualités, et cela de toute éternité. L'Esprit est par conséquent subordonné au Fils. La nature de l'Esprit est d'être la totalité et la substance des dons de la grâce divine. Son action ne s'étend que sur les saints, tandis que celle du Fils s'étend sur tous les êtres raisonnables et que celle du Père s'étend à tout. (On voit par là que la doctrine de la Trinité d'Origène n'est pas arienne (1), mais qu'elle n'est pas non plus purement conforme à celle de Nicée, comme ont cherché à le démontrer Bullus, Cappenberg.) (2).

C. *Doctrine du monde.* — I. *Le monde primitif.* Le monde est la révélation de Dieu; il est par conséquent éternel et nécessaire. Dieu dut créer le monde parce qu'il ne peut être oisif; l'organe par lequel Dieu révèle sa puissance divine est le Fils. La toute-puissance divine s'exprime complétement dans ce qui est *devenu.* Dieu créa par son Fils autant de mondes qu'il put en concevoir et en régir. Le monde visible est, comme dit l'Écriture, produit *dans le temps*; mais avant lui il y avait d'autres mondes, un monde hypersensible, un monde incorporel, que l'Écriture nomme le ciel. Le ciel se compose d'êtres raisonnables, qui de toute éternité sont près de Dieu, et qui sont divins par leur commerce avec Dieu. Comme ils n'ont pas leur divinité par nature, mais par grâce (c'est là ce qui constitue le créé, le fini), leur chute est possible en ce que, comme créature, ils ont la liberté de leur décision; mais, comme cependant ils participent à la nature divine, ils sont impérissables.

Le monde visible est créé à l'image de ce monde primordial.

II. *Le monde sensible.* Un grand nombre d'esprits primordiaux, parce qu'ils étaient libres, rompirent, par un acte de leur volonté, dont nous ne savons pas autre chose, leur communauté avec Dieu, et se tournèrent plus ou moins vers le mal. Ainsi naquit une différence morale entre les esprits qui, au commencement, étaient tous bons. Le Dieu juste dut par conséquent les traiter différemment, et de là vint qu'il créa le *monde matériel pour punir les anges déchus*, en les enfermant dans des corps matériels. Les classes principales qui naquirent de cette manière parmi les êtres raisonnables furent les anges, les hommes, les diables. Peut-être certaines âmes humaines tombent-elles si bas que pour leur châtiment elles sont emprisonnées dans des corps d'animaux (cependant Origène rejette la doctrine de la métempsycose). L'élément fondamental dont est formé le monde visible est la matière. La matière, quant à sa forme et à sa substance, a été créée dans le temps, par Dieu, de rien.

III. *Ordre de ce monde.* De même que la justice divine se révèle dans la

(1) Cf. Mœhler, *Patrol.*, I, 534 sq. *Revue de Tubingue*, 1821, cah. II, p. 179, 182.

(2) *De Trinitate Origen.*, Monast., 1838, etc.

création du monde, de même la bonté divine se manifeste dans l'ordre de ce monde. Elle fait du monde sensible un lieu de purification pour les êtres déchus. Le but de tout développement est de ramener *tous* les esprits à leur communauté avec Dieu (ἀποκατάστασις πάντων); la bonté et la sagesse divines dirigent tout vers ce terme.

Mais comment le mal vint-il en ce monde? La cause du mal n'est ni en Dieu, ni dans la raison humaine, ni dans la matière; le Diable (autrefois l'un des esprits les plus élevés parmi les purs esprits) s'est, par sa propre liberté, séparé de Dieu, et a entraîné les autres dans sa chute. Dieu permet le mal; mais les suites en sont dans sa main, et il sait faire servir le mal à ses desseins et à la réalisation de son plan du monde.

IV. *Anges et démons*. Selon que dans l'origine les esprits primordiaux demeurèrent plus ou moins en communauté avec Dieu, se formèrent divers degrés d'anges :

1° Les *dieux*, qui demeurèrent complétement unis à Dieu;

2° Les *archanges* et les astres, les trônes et les puissances ;

3° Les *anges* dont le cercle d'activité est sur la terre (anges gardiens, etc.).

Toute la création est remplie d'esprits bienfaisants. En face des anges sont les démons, les anges de Satan, les dieux du paganisme. Leur séjour est un cercle d'épaisse et sombre atmosphère qui enveloppe la terre. Les démons se rapprochent de la vapeur des sacrifices; ils se plongent dans le corps des hommes dissolus et des animaux, ils produisent des épidémies, etc.; mais un jour ils se convertiront tous.

V. L'*homme* est créé à la ressemblance de Dieu (εἰκών). Cette ressemblance ne se rapporte pas au corps, mais à l'homme intérieur, à l'esprit tel qu'il était avant la chute et tel qu'il sera restitué par le Christ. Cet état futur sera cependant un degré de perfection morale supérieur à l'état primitif, et sera désigné non plus comme ressemblance, εἰκὼν, mais comme conformité, ὁμοίωσις. L'image de Dieu est le Logos et la raison; l'âme est semblable au Logos. Abusés par Satan, beaucoup d'esprits tombèrent, et à la suite de cette chute naquit l'humanité (1). Les esprits déchus furent précipités dans le monde visible et enfermés dans des corps matériels. La Genèse raconte cette histoire allégoriquement; il ne faut pas comprendre l'Adam de la Genèse comme un être purement individuel, mais comme le représentant de toute la classe des esprits déchus et incorporés.

Les corps sont divers suivant l'état moral antérieur des individus qui les habitent. Le corps en lui-même est mort, il est animé par la ψυχή; l'âme est dans le sang; elle est une substance plus matérielle que spirituelle, elle est la force vitale physique. Elle engendre la conscience à son plus bas degré, conscience dont les animaux eux-mêmes sont doués. L'âme possède le pouvoir, au moyen des sens, de percevoir en elle des images et des représentations du dehors; celles-ci lui impriment l'impulsion, et de là naît l'action. Elle excite les instincts naturels, les affections sensibles, les passions. Mais l'homme a une puissance plus haute, il a une âme raisonnable, λογικὴ ψυχή, λόγος, πνεῦμα. C'est la raison qui existait déjà dans les esprits avant leur chute. La raison, participant à la nature du Verbe, était originairement semblable chez tous; elle est aujourd'hui diverse dans les hommes suivant le degré de leur chute et de leur éloignement de Dieu.

Malgré cet état déchu la raison peut encore s'élever au divin jusqu'à un certain degré; elle peut le reconnaître

(1) *Voir* plus haut.

mais c'est plutôt une réminiscence de ce qu'elle a su et vu autrefois qu'une science nouvelle. Elle perçoit aussi la voix du Logos dans la loi intérieure. La mission de l'homme est de faire dominer la raison en lui et de dompter par elle la chair, pour devenir pneumatique ; que s'il suit l'âme inférieure et les instincts, il devient psychique ; que si enfin il s'abandonne aux désirs grossiers de la chair, il devient charnel.

L'homme a besoin d'être racheté, car :

1° En se séparant de la raison absolue (Dieu) l'œil de l'esprit s'est fermé, la raison s'est obscurcie ;

2° En s'éloignant de la vie absolue l'homme a perdu la vie véritable ;

3° Il est tombé sous le joug de Satan. Cette rédemption ne peut avoir lieu que par un plus fort que Satan, par le Fils de Dieu. Mais l'humanité ne peut le comprendre dans sa gloire ; il faut qu'il prenne la forme humaine, comme il faut qu'il se revête d'une forme angélique pour délivrer les anges.

D. *Doctrine de la Rédemption.* — I. L'*Incarnation du Verbe.* Le Verbe étant descendu sur la terre par amour de l'humanité adopta une nature complétement humaine. La nature divine du Verbe ne fut point par là arrachée à son unité substantielle avec le Père ; il n'y eut pas de division dans la nature du Fils, comme s'il était à moitié auprès du Père, à moitié sur la terre ; bien moins encore, en demeurant dans la nature humaine, le Verbe a-t-il pris les faiblesses de cette nature. La nature humaine du Christ se compose d'un corps et d'une âme ; son âme est absolument semblable à toute autre âme raisonnable, capable de toutes les impressions, de tous les sentiments purement humains, soumise à toutes les faiblesses de la chair, comme chaque homme, avec cette différence que la chair dans le Christ reste perpétuellement sous la domination de l'esprit. Comme les autres âmes, l'âme du Christ vint ici-bas des régions d'un monde supérieur, s'unit lors de sa naissance à un corps matériel, et se développa suivant la progression générale de la nature humaine. Les deux natures, la nature divine et la nature humaine, ne se sont plus séparées, depuis l'Incarnation, mais se sont fondues et confondues dans une unité intime (ἀνακεκραμμένον) (Origène se servit ainsi d'une fausse expression, mais sa pensée n'était pas monophysite), l'âme raisonnable du Christ continuant à rester en union intime avec le Verbe et étant par conséquent incapable du péché. C'est à cause de cette intime union que, dans l'Écriture, la nature divine est désignée par des attributs humains et la nature humaine par des attributs divins (*communicatio idiomatum*).

L'âme de Jésus est médiatrice entre le Verbe et le corps humain. Elle peut adopter d'une part le Verbe à cause de sa nature verbale, de l'autre le corps. Ainsi naquit l'*Homme-Dieu*. Le corps du Christ est semblable au nôtre, d'après sa nature ; seulement il n'est pas souillé par la naissance humaine ; il est engendré surnaturellement par le Saint-Esprit dans le sein de la Vierge. L'union avec le Verbe transfigura le corps du Christ ; ce qu'il avait de grossier et de mortel s'évanouit ; une beauté et une majesté célestes, des formes fluides et mobiles en naquirent. Durant sa vie terrestre cette gloire du corps du Christ demeura cachée, sa forme n'avait pas d'éclat ; seulement, dans certains moments, sur le Thabor par exemple, la magnificence du corps du Christ rayonna dans toute sa splendeur. Il en fut de même après la résurrection ; au moment de l'ascension le corps et l'âme du Christ se transformèrent en la Divinité, et le Rédempteur devint et demeura entièrement Dieu.

II. *Action libératrice du Christ.* Le Christ a réuni dans sa personne la Divinité et l'humanité, et par tout ce qu'il a fait durant son apparition et son activité sur la terre il a rendu les hommes capables de réaliser cette union en eux-mêmes.

Les divers moments de son action libératrice sont : 1° sa doctrine ; 2° ses miracles ; 3° sa vie, modèle de la nôtre ; 4° sa Passion et sa mort ; 5° la continuation de son activité dans le ciel. Sa mort est d'une importance majeure dans l'œuvre de la Rédemption. C'est par sa mort : 1° qu'il a opéré la Rédemption, en ce sens que sa mort nous a rachetés de la puissance de Satan ; 2° qu'il a opéré la réconciliation, c'est-à-dire la rémission des péchés, en tant que sa mort est un sacrifice ; 3° qu'il a opéré la justification, en tant qu'il nous a communiqué la force de détruire nous-mêmes nos péchés. Le Christ ne s'est pas offert en sacrifice seulement pour les hommes, mais pour le monde *entier*, qui a besoin d'être racheté, et même pour les anges.

III. *Ordre du salut.* Il faut que l'homme coopère à l'activité libératrice du Christ, qu'il s'approprie les mérites du Christ, qu'il s'abandonne à sa direction, et c'est ce qu'il fait d'abord par la foi. La foi naît lorsque le Christ ouvre l'œil obscurci de notre âme, nous fait admettre les vérités divines et nous prépare à leur obéir. Elle est par conséquent un don de la grâce ; elle opère la rémission des péchés, elle unit au Christ et elle renouvelle l'homme. Le fidèle devient semblable au Christ, qu'il reçoit en lui par la foi. La foi a divers degrés, et elle doit faire des progrès, d'une part dans la connaissance, devenir, de foi nue, gnose et sagesse (ψιλὴ πίστις, γνῶσις, σοφία), d'autre part dans la vie. Sous ce dernier rapport la tendance à la perfection morale est un combat permanent contre la chair et les mauvais esprits. Comment l'homme est-il armé pour soutenir ce combat ?

1° Il est doué de la puissance de vouloir et d'agir, car la force du bien vient de Dieu ;

2° La décision en faveur du bien dépend de l'homme ;

3° Pour l'accomplir il a besoin de l'assistance divine, et celle-ci s'opère par l'action du Saint-Esprit.

IV. *La fin.* L'âme ne meurt pas avec le corps ; au contraire, au moment de la mort, elle est récompensée de la manière dont elle s'est conduite sur la terre. Les bons s'élèvent dans les régions où demeurent les corps purs et éthéréens ; le corps plus subtil, qui était caché dans le corps grossier, se développe sous une forme adaptée au lieu qu'il habite. Le lieu dans lequel, immédiatement après la mort, les saints sont placés, est encore sur cette terre ; c'est un lieu d'éducation, c'est le Paradis ; car l'état dans lequel sont les âmes, au moment de la mort, n'est jamais assez parfait pour qu'elles soient immédiatement capables de goûter la suprême félicité. Il faut que l'âme continue à se préparer et à s'instruire, qu'elle arrive au royaume de l'air, y continue à apprendre et s'élève ainsi d'espace en espace jusqu'au royaume du ciel. Là elle a la vue complète de Dieu, θεωρία, et elle devient semblable à Lui. Les impies arrivent également à la mort dans les régions inférieures ; ils demeurent pendant quelques jours auprès des sépultures et sont ensuite livrés au châtiment. Ces châtiments ont pour but leur amélioration et ne sont par conséquent pas éternels. Lors de la résurrection universelle, le corps ressuscitera en dépouillant la corruption et la mort ; c'est la même forme qui ressuscitera, mais non la même matière corporelle. Ce sera le corps plus subtil dont il a été parlé plus haut. Les impies reçoivent aussi des

corps de ce genre, mais obscurs et odieux. Il ne faut pas prendre à la lettre ce que la Bible dit du jugement dernier. Il n'est pas question en cet endroit d'un lieu, mais de la révélation intime du Christ dans l'âme des hommes, qui réveille leur conscience et met tout au jour. Quand tout le mal aura été détruit, quand tout sera justifié, alors aura lieu le rétablissement de toutes choses. Ce qui est corporel sera détruit, même les corps transfigurés. Dieu sera tout en tout, et l'esprit individuel ne verra plus rien que Dieu, ne comprendra plus autre chose que Dieu. Cependant une chute nouvelle sera toujours possible, et, dans ce cas, un nouveau monde matériel sera nécessaire.

Conf. Thomasius, prof. à Erlangen, *Monographie d'Origène*, Erlangen, 1837; Möhler, *Patrol.*, I, 527-568, surtout sur la doctrine des sacrements, p. 554. HÉFÉLÉ.

ORIGÉNISTE (CONTROVERSE). On a pu voir dans l'article précédent que, de son vivant même, Origène fut soupçonné d'erreur, et sa condamnation par le synode d'Alexandrie semble fondée en partie sur ce motif. Ce qui est plus certain, c'est qu'une trentaine ou une quarantaine d'années après sa mort l'évêque *Méthode*, de Tyr (antérieurement évêque d'Olympe en Lycie, mort martyr en 311), s'éleva dans plusieurs écrits contre les erreurs d'Origène, l'accusant de soutenir :

1. Que les âmes préexistent dans le ciel et sont de là précipitées dans les corps;

2. Que ce n'est pas le corps matériel de l'homme qui ressuscitera, mais un autre corps.

Outre cela Méthode (1) attaquait diverses interprétations d'Origène. Il n'est parvenu jusqu'à nous que des fragments de ses œuvres, sauf le *Convivium decem virginum* (1). En revanche Origène trouva de nombreux admirateurs, surtout à Alexandrie, où, non-seulement de son vivant, deux de ses disciples, Hercule et Denys le Grand, devinrent évêques, mais où, plus tard, les célèbres chefs des catéchèses, Théognoste et Piérius, surnommé le second Origène, furent de ses partisans les plus dévoués. Un disciple de Piérius, le savant prêtre Pamphile, de Césarée en Palestine, non-seulement possédait une copie de tous les ouvrages d'Origène, qu'il avait en partie écrits de sa main, et notamment le texte des Septante, qu'il propagea, mais encore composa une apologie de ce grand homme, en cinq livres, auxquels Eusèbe, l'historien, ajouta un sixième livre. Malheureusement cet ouvrage est perdu, et on n'a plus qu'une traduction latine de Rufin du premier livre (réimprimé dans le quatrième volume des *Opp. Origenis*, de de La Rue).

La controverse arienne suscita de nouvelles attaques contre Origène, les Ariens en appelant volontiers à Origène, qu'ils prétendaient avoir professé leur doctrine sur le Verbe, et d'un autre côté maints orthodoxes voulant apercevoir dans Origène l'aïeul même de l'arianisme. Ainsi Marcel d'Ancyre (dans son livre contre Astérius, qui est perdu) attaquait Origène, tandis qu'Eusèbe, vers 336, défendait le grand Alexandrin (2). S. Pacôme, le fondateur de la vie monastique, enleva, dit-on, à ses moines les livres d'Origène et les jeta à l'eau. Cependant S. Athanase, tout en combattant quelques opinions d'Origène (par exemple que les âmes humaines sont des anges déchus), le jugea plus favorablement, l'opposa aux

(1) *Voy.* MÉTHODE.

(1) Dans Galland, *Bibl. vet. Patr.*, t. III.

(2) *Contra Marcell.*, lib. II, imprimé dans l'édition de la *Démonstr. évang. d'Eusèbe*, de Montacutius et Morelli.

Ariens, en disant qu'Origène aussi avait enseigné la génération *éternelle* du Verbe, et le défendit encore sous d'autres rapports (1). S. Basile et S. Grégoire de Naziance jugeaient d'une manière tout aussi honorable les écrits d'Origène, dont ils firent des extraits, intitulés *Philocalies* (2). Du reste, on voit combien les opinions sur Origène variaient, d'après d'autres contemporains des grands Cappadociens, notamment Épiphane, qui, dans son premier grand ouvrage, Ἀγκυρωτὸς, rédigé vers 374, blâmait vivement l'interprétation allégorique de la Genèse par Origène et sa doctrine sur la résurrection d'un corps plus subtil, enfermé déjà dans ce corps matériel. Épiphane, dans son ouvrage contre les hérétiques, rédigé en 375 (3), combattit les *Origénistes*, en ajoutant toutefois qu'il ne savait pas s'ils provenaient, en effet, d'Origène. Épiphane attaquait évidemment par là les gnostiques, qui rejetaient le mariage, pratiquaient des excès de tout genre et n'avaient pas la moindre relation avec Origène. Dans le chapitre suivant (4) Épiphane traite, *ex professo*, des erreurs d'Origène lui-même, dont l'hérésie, dit-il, s'était introduite et solidement établie chez les principaux moines et solitaires d'Égypte. Il énumère ainsi les erreurs d'Origène.

1. Origène enseigne, dit-il, que le Fils ne connaît pas le Père, que le Saint-Esprit ignore le Père.

2. Il fait sortir le Fils de la substance du Père, et, toutefois, il le déclare créature; il enseigne que ce n'est qu'en vertu de la grâce qu'il porte le nom de Fils (accusation inexacte, comme nous l'avons vu dans l'article précédent).

3. Il soutient que les âmes humaines ont existé avant les corps et sont des esprits supérieurs, actuellement emprisonnés dans des corps pour leur punition.

4. Il professe qu'Adam avait perdu la ressemblance divine (cela n'est vrai que partiellement; *voy.* l'article précédent).

5. Il altère la doctrine de la résurrection.

6. Il transforme tout en allégorie, par exemple le Paradis.

Si jusqu'alors la balance avait été égale entre les adversaires et les défenseurs d'Origène, elle devait bientôt s'incliner au détriment de ce docteur. La controverse, qui allait devenir très-vive, éclata en Palestine.

S. Jérôme et Rufin vivaient depuis plusieurs années unis par les liens d'une étroite amitié autant que par les exercices communs de la vie ascétique, Rufin à Jérusalem, S. Jérôme à Bethléhem. Ils avaient été tous deux ardents partisans d'Origène. S. Jérôme avait cherché à se procurer tous ses écrits, en avait traduit plusieurs en latin, et s'était formé à l'exégèse d'après ce maître. Il écrivait encore en 390, à Paule, que Démétrius et d'autres avaient poursuivi Origène, non à cause des nouveautés de sa doctrine, mais parce qu'ils ne pouvaient supporter la renommée que lui avaient value son éloquence et sa science, qui réduisaient tout le monde au silence dès qu'il parlait (1). En général la Palestine, et surtout Jérusalem, comptaient beaucoup de partisans d'Origène, et, avant tous, Jean, évêque de Jérusalem lui-même. Mais, vers 392, un certain Aterbius, inconnu d'ai

(1) *De Decret. synod. Nic.*, c. 27.

(2) Complétement publiés par Tarin, 1618 et 1624; par Spencer, 1638 et 1677, avec l'ouvrage d'Origène contre Celse, et, récemment, par Lommatzsch, dans le vingt-cinquième volume de son édition d'Origène. Les Bénédictins de Saint-Maur ont rattaché, dans leur édition des *Opp. Origenis*, chaque passage des *Philocalies* au livre d'Origène auquel il appartient.

(3) *In Hæres.*, 63.

(2) *Ibid.*, 64.

(1) Ep. 29, éd. Mart.

leurs, vint d'Égypte à Jérusalem. Il accusa Rufin et S. Jérôme de professer une admiration exagérée pour Origène. Rufin ne répondit pas; S. Jérôme avoua les erreurs dogmatiques d'Origène, que, malgré tout son respect pour ce docteur, il n'avait pu s'empêcher de reconnaître. Bientôt après, Vigilantius, qui était également arrivé à Jérusalem, lui fit aussi le reproche d'origénisme, et S. Jérôme déclara très-nettement qu'il ne méconnaissait pas qu'Origène s'était trompé en plusieurs points, mais qu'il fallait admettre ce qu'il avait de bon sans adopter ses opinions erronées (1).

Vers la même époque, en 394, S. Épiphane (2), déjà très-avancé en âge, vint à Jérusalem, précisément, à ce qu'il paraît, pour s'opposer aux progrès de l'origénisme. Il alla demeurer chez l'évêque et traita Rufin avec beaucoup de bienveillance. Mais Épiphane ayant prêché dans l'église du Saint-Sépulcre contre l'origénisme, non-seulement Jean et ses amis le désapprouvèrent par leurs gestes, mais l'évêque lui fit dire par son archidiacre qu'il devait couper court sur ce sujet, et monta en chaire pour y parler avec une extrême vivacité contre les *anthropomorphites*. On nommait ainsi, en général, les adversaires d'Origène, parce qu'en effet plusieurs d'entre eux, dans l'opposition qu'ils faisaient à l'exégèse d'Origène, prenaient à la lettre les expressions anthropomorphites de la Bible, attribuaient à l'homme la ressemblance divine même quant à son corps, et par conséquent attribuaient à la Divinité des membres et une forme corporelle ou quasi-corporelle. Jean, en parlant, regardait Épiphane, et chacun pouvait comprendre de qui il entendait se plaindre. Lorsqu'il eut terminé, Épiphane reprit la parole : « Ce que mon frère a proclamé contre l'hérésie des anthropomorphites est aussi exact que juste et bien dit, et moi aussi je les condamne ; mais il est juste que nous condamnions de même les fausses doctrines d'Origène. » Les auditeurs sentirent l'allusion et se mirent à rire de l'évêque, dit S. Jérôme (1). Là-dessus Épiphane se rendit de Jérusalem à Éleuthéropolis, en Palestine (sa patrie), exhortant en passant les moines de Bethléhem, où demeurait S. Jérôme, à ne pas entretenir de communauté ecclésiastique avec l'évêque Jean tant qu'il n'aurait pas donné de satisfaisantes explications sur sa foi. Les moines et S. Jérôme, en effet, rompirent tout commerce avec l'évêque (tandis que Rufin demeura de son côté), et Épiphane ordonna prêtre, à Éleuthéropolis, Paulinien, frère de S. Jérôme, malgré la résistance de Paulinien et quoique cette ordination fût un empiétement sur les droits de l'évêque de Jérusalem, voulant éviter par là que, pendant leur séparation d'avec leur évêque, ils fussent privés des cérémonies du culte. (S. Jérôme était prêtre, il est vrai, mais il n'en remplissait plus les fonctions.)

Épiphane justifia ce qu'il avait fait dans une lettre à l'évêque Jean (2), dans laquelle il le prémunit de nouveau, et en termes bienveillants, contre les erreurs d'Origène, qu'il énumère. Il ajoute, cette fois, les points qu'il avait omis antérieurement, savoir que, d'après Origène, le diable finirait aussi par se convertir et par jouir de la béatitude éternelle (3). Au bout de quelque temps (vers 396), Théophile, patriarche d'Alexandrie, se mêla au conflit et envoya un de ses affidés, le prêtre Isidore, à Jérusalem, afin d'apaiser les

(1) Ep. 36.
(2) *Voy.* ÉPIPHANE.

(1) Ep. 38.
(2) *Epiph. Opp.*, ed. Petav., t. II, p. 312. Elle a aussi été conservée en latin.
(3) *Voir* la doctrine d'Origène dans l'article précédent.

esprits; mais Isidore se mit nettement du côté des Origénistes, et Théophile lui-même adressa vers cette époque au Pape Sirice une lettre dans laquelle il accusait Épiphane d'anthropomorphisme. De son côté Jean, évêque de Jérusalem, avait, dans une lettre adressée à Théophile, attaqué vivement aussi bien Jérôme qu'Épiphane, et alors Jérôme écrivit, pour leur commune défense, son *Epistola* (38) *ad Pammachium, adversus hæreses Johannis* (printemps 397). Là-dessus le patriarche Théophile se rendit lui-même à Jérusalem, et parvint, en effet, à réconcilier les partis et à rétablir la communion ecclésiastique entre S. Jérôme, ses amis et l'évêque de Jérusalem.

Quelque temps après, Rufin partit pour Rome, y traduisit, à la demande d'un de ses amis, le moine Macaire, l'Apologie d'Origène faite par Pamphile (dont on a conservé le premier livre), en ajoutant à sa traduction un épilogue *de adulteratione librorum Origenis*, établissant que les passages soi-disant hétérodoxes d'Origène étaient tous des interpolations ou des falsifications du texte, faites par les hérétiques. Immédiatement après il composa, également pour Macaire, sa traduction latine connue du περὶ Ἀρχῶν, et il y modifia non-seulement arbitrairement maints passages en faveur d'Origène, mais il chercha, dans la préface, à exposer l'affaire non sans perfidie, comme si Jérôme avait été un partisan absolu d'Origène, ajoutant que Jérôme avait lui-même déjà traduit beaucoup d'ouvrages d'Origène, qu'il avait également modifié les passages qui lui avaient paru hétérodoxes, et enfin qu'il avait nommé Origène le plus grand homme de l'Église après les Apôtres.

A peine cette traduction fut-elle répandue, plus rapidement, il faut le dire, que ne le désirait Rufin, qu'elle excita une grande attention, et à Rome même s'élevèrent deux partis, l'un pour, l'autre contre Rufin, qu'on accusait de propager l'origénisme. Parmi ces accusateurs se trouvait Ste Marcelle, l'amie de S. Jérôme. En même temps Pammachius et Océanus, deux amis de Jérôme, lui envoyèrent une copie du travail de Rufin, en Palestine, en le priant d'entreprendre lui-même une traduction plus fidèle. Il répondit à ce désir (on a perdu sa version), et il déclara en même temps, dans ses lettres (1), qu'il n'avait jamais été Origéniste, qu'il avait (toujours) combattu dans ses écrits les erreurs d'Origène, et qu'Origène avait été implicitement anathématisé au concile de Nicée comme père de l'arianisme. En même temps il pria Rufin (2) de lui épargner à l'avenir des louanges équivoques, telles que celles que renfermait sa préface. Du reste le Pape Anastase, qui jusqu'alors, comme il le dit lui-même, n'avait pas pris connaissance des œuvres d'Origène, crut, en 399, devoir s'occuper de cette affaire, et il cita devant lui Rufin, qui était retourné à Aquilée, sa patrie.

Rufin ne vint pas; il s'excusa et défendit son orthodoxie dans son *Apologia pro fide sua ad Anastasium*. Le Pape se contenta-t-il de cette justification ou excommunia-t-il Rufin? La chose reste douteuse. Ce qui est certain, c'est qu'il anathématisa Origène comme un hérétique et que d'autres évêques adhérèrent à sa sentence (3). Sur ces entrefaites Rufin publia, vers 401, à Rome même, une défense contre les reproches que S. Jérôme lui avait adressés dans sa lettre à Pammachius. Elle est intitulée *Apologia* (ou *Invectivarum in D. Hieron.*, lib. II), est divisée en deux parties, dont la

(1) Ep. 41.
(2) Ep. 42.
(3) Schrœckh, X, 194. Baron., ad ann. … n. 29.

conde, écrite d'un ton haineux, cherche à jeter un jour très-défavorable sur Jérôme. Celui-ci répondit sur-le-champ par son *Apologia adv. Rufinum*, en deux livres. Rufin répliqua par une lettre acerbe, aujourd'hui perdue, dans laquelle il allait jusqu'à menacer son adversaire des tribunaux civils, accusant Jérôme de parjure pour avoir violé le vœu qu'il avait fait autrefois de ne plus lire de livre païen. Jérôme riposta par son troisième livre *adv. Rufinum* (401 ou 402), dans lequel il interpelle avec chaleur son ancien ami : « Quelle édification pour les auditeurs d'entendre deux vieillards se gourmander à l'occasion des hérétiques, quand tous deux prétendent être orthodoxes ! Donnons-nous les mains et embrassons-nous. » Mais S. Jérôme exigeait, comme condition de la paix, la condamnation des erreurs d'Origène. On ne sait si Rufin connut ce nouvel écrit et y répondit, et on ignore, en général, s'il prit part plus longtemps à la controverse origéniste († 410) ; mais il est très-douteux qu'il ait rétracté ses erreurs, car, même après sa mort, Jérôme le poursuivit encore (1).

Pendant ce temps un second conflit origéniste était né en Égypte ; il se propagea à Constantinople et contribua puissamment à la chute de S. Chrysostome. Nous avons vu plus haut que le patriarche Théophile, d'Alexandrie, était un assez chaud partisan d'Origène et un adversaire prononcé des anthropomorphites, au point qu'il avait dénoncé comme tel Épiphane à Rome. Les intimes amis du patriarche appartenaient aussi au parti origéniste, surtout le prêtre Isidore, nommé plus haut, qu'il avait envoyé en qualité de pacificateur en Palestine, et avant tous les quatre grands Frères (2), Dioscure, Ammonius, Euthyme et Eusèbe, savants moines de Nitrie, que Théophile avait attirés près de lui et qu'il honorait d'une confiance toute particulière. Il sacra même Dioscure évêque d'Hermopolis la Petite, ordonna les deux autres prêtres, tandis que le plus âgé, Ammonius, refusa, par humilité, de recevoir les saints Ordres. Contrairement à la tendance origéniste, à laquelle la plupart des moines instruits étaient favorables, l'anthropomorphisme comptait beaucoup de partisans en Égypte, notamment parmi les moines du désert de Nitrie, ce qui obligea le patriarche Théophile à combattre directement l'hérésie des anthropomorphites dans son mandement de Pâques de 399. Cette démarche lui coûta presque la vie, car elle attira à Alexandrie une masse énorme de moines anthropomorphites qui vinrent le menacer de mort s'il ne se rétractait. Il céda, déclara qu'il rejetait les écrits d'Origène, et en effet, à dater de ce jour, il devint un défenseur de l'anthropomorphisme et un ardent ennemi des Origénistes. On a peine à croire qu'une violence de cette nature put opérer un tel changement dans un évêque ; il est vraisemblable que la division qui avait, peu de temps auparavant, éclaté, pour d'autres motifs, entre lui et les quatre grands Frères, ses amis, eut une influence prépondérante sur son changement d'opinion. Il alla si loin, une fois sa volte-face opérée, qu'il prémunit les autres moines contre les grands Frères, qu'il soutint publiquement et solennellement l'anthropomorphisme, et qu'il anathématisa dans un synode d'Alexandrie, en 400, les doctrines d'Origène et de ses partisans, notamment les grands Frères, sauf Dioscure. Il se rendit lui-même dans le désert de Nitrie pour y étouffer l'origénisme, et contraignit, à l'aide du pouvoir séculier, les grands Frères et leurs partisans à s'enfuir. Trois cents d'en-

(1) Ep. 94.
(2) *Voy.* FRÈRES (Grands).

tre eux environ se rendirent en Palestine; mais, comme il les persécuta jusque-là, les grands Frères, Isidore et les autres moines, environ au nombre de cinquante, se réfugièrent à Constantinople (401), où S. Chrysostome les accueillit avec bonté, les soutint, sans les admettre cependant à la communion, parce qu'ils étaient excommuniés par leur évêque, mais en intercédant en leur faveur auprès de celui-ci. Théophile refusa de leur pardonner; il envoya, au contraire, des mandataires, chargés de les accuser, à Constantinople, et fut très-mécontent de Chrysostome lorsqu'on lui rapporta, à tort, il est vrai, que le patriarche de Constantinople les avait reçus à la sainte table.

Dès lors Théophile profita de toutes les circonstances, et notamment des mandements de Pâques de 401, 402 et 404, pour déclamer contre Origène et s'unir à Jérôme et à tous ceux qui partageaient les mêmes sentiments, afin d'obtenir dans toutes les provinces une sentence d'excommunication contre Origène. Il réussit en effet presque partout. Nous avons déjà vu que le Pape Anastase publia une sentence de ce genre. Simplicien, évêque de Milan, Chromatius d'Aquilée, des synodes de Jérusalem (1), de Chypre, d'Alexandrie, en firent autant.

Mais les moines qui s'étaient réfugiés à Constantinople, ayant élevé contre Théophile de graves accusations qui parvinrent jusqu'aux oreilles de l'empereur, celui-ci demanda que Théophile vînt lui-même à Constantinople se justifier devant Chrysostome ; les accusateurs furent, en attendant, emprisonnés, jusqu'à ce que leur adversaire eût paru et qu'il fût reconnu s'ils l'avaient calomnié ou non.

Théophile tarda à dessein de se rendre à Constantinople et persuada à Épiphane, dont les quatre-vingt-dix ans ne refroidissaient pas le zèle, de le précéder et d'ouvrir la campagne contre les Origénistes. Épiphane arriva en effet à Constantinople durant l'hiver 402. Chrysostome envoya son clergé au-devant du vieil évêque de Salamine ; mais celui-ci ne voulut pas entrer en communion avec le patriarche avant qu'il eût chassé les grands Frères et souscrit l'anathème lancé contre Origène. Chrysostome répondit : « Le synode prochain en décidera. » Épiphane chercha alors à tourner les évêques qui se trouvaient à Constantinople contre Chrysostome, à les allier à son parti, et voulut même monter en chaire et prêcher contre le patriarche. Cependant Chrysostome lui fit représenter qu'il risquait d'être maltraité par le peuple. Épiphane, non-seulement renonça à son projet, mais se réconcilia avec les grands Frères, déclarant qu'il avait été excité contre eux à son insu, et se remit en route pour l'île de Chypre, qu'il ne put atteindre, car il mourut en mer (403).

Enfin Théophile se rendit à Constantinople ; là, soutenu par l'impératrice, il sut si bien maîtriser les esprits et mener les choses que Chrysostome dut comparaître en qualité d'accusé devant le synode du Chêne, *ad Quercum* (403), qu'on lui reprocha sa partialité à l'égard des Origénistes et qu'il y fut déposé (1). Cette victoire remportée sur un ancien adversaire fit complétement oublier à Théophile sa campagne contre les Origénistes ; il se réconcilia comme Épiphane avec les grands Frères, et la controverse origéniste tomba dans l'oubli à peu près pendant cent cinquante ans ; mais la conviction ne fit que s'accroître, dans la plupart des esprits, que les doctrines d'Origène étaient

(1) *Hieron. Opp.*, ed. Valarsi, t. I, p. 549. Mansi, III, 989.

(1) *Voy.* CHRYSOSTOME.

entachées d'hérésie. Ainsi, par exemple, Léon le Grand (1) supposa qu'Origène avait été anathématisé à bon droit à cause de sa doctrine sur la préexistence des âmes, et un synode de Rome de 496 blâma Eusèbe d'avoir écrit, ainsi que Pamphile, une apologie d'Origène. Cependant ce concile ajoutait que plusieurs ouvrages de ce docteur étaient utiles à lire.

Vers 520 une nouvelle controverse origéniste s'éleva en Palestine. Quatre moines d'une nouvelle laure, Nonnus en tête, s'étant déclarés zélés Origénistes, furent renvoyés par leur abbé, Agapet; son successeur, Mennas, les rappela dans leur monastère. Mais, en 530, S. Sabas, le chef des moines de Palestine, vint à Constantinople et pria l'empereur Justinien d'ordonner l'expulsion des Origénistes. Sabas mourut avant que l'empereur eût rien décidé à cet égard (531), et l'origénisme se répandit plus que jamais parmi les religieux de Palestine, notamment par la voix de deux savants moines, *Domitien* et *Théodore Ascidas*. Ces deux savants surent en même temps capter les faveurs de l'empereur, si bien qu'en 537 il les promut tous deux à un siége épiscopal; Domitien devint évêque d'Ancyre en Galatie, Théodore archevêque de Césarée en Cappadoce, et tous deux se montrèrent courtisans très-assidus. Les Origénistes, appuyés par ces deux prélats, reprirent la prédominance dans leurs laures et en chassèrent leurs adversaires, les Sabaïtes. Éphraïm, patriarche d'Antioche, prit fait et cause pour ces derniers; l'empereur Justinien lui-même, suivant les conseils du patriarche de Constantinople et de Pélage, apocrisiaire du Pape, adressa à Mennas le fameux édit (entre 538 et 545) dans lequel il énuméra les erreurs d'Origène (subordinatianisme, préexistence des âmes, *apocatastasis*, pluralité des mondes), leur opposa un grand nombre de textes des Pères orthodoxes, cita des extraits du livre περὶ Ἀρχῶν pour appuyer ses griefs, déclara qu'Origène était le plus dangereux des hérétiques, et en résuma les erreurs dans neuf anathèmes qui devaient être adoptés par tout le monde. Il engagea en même temps Mennas à réunir tous les évêques et les abbés présents à Constantinople dans un synode (auquel l'empereur écrivit à part) et de faire prononcer par l'assemblée l'anathème contre Origène. Il devait en conséquence envoyer les actes du concile à tous les autres évêques, leur demander d'y souscrire, et désormais nul ne devait plus être élu évêque sans avoir préalablement anathématisé Origène et ses erreurs (1). L'empereur, comme il l'ajoutait lui-même, avait envoyé cet édit aux quatre autres patriarches (de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem), et plusieurs auteurs anciens attestent que ces patriarches adoptèrent l'édit impérial (2). Mennas réunit sans retard le synode (vraisemblablement en 540 ou 541), et celui-ci censura, dans quinze anathèmes, autant de propositions d'Origène (3). Cependant deux anciens auteurs, Cyrille de Scythopolis et Évagre, ayant soutenu que le cinquième synode œcuménique de 553 avait condamné Origène, on fit remonter de bonne heure les quinze anathèmes soit au septième concile universel (4), soit au cinquième, et tel fut l'avis de Théodore de Jérusalem (5); ce qui est tout à fait absurde, puisque les trois Papes de cette époque, Vigile, Pélage II et Grégoire le Grand, attribuè-

(1) Ep. 35, p. 831, t. I, éd. Ball.

(1) *Voir* cet édit dans Harduin, III, 243 sq.; Mansi, IX, 487 sq.

(2) Schrœckh, XVIII, 47.

(3) Hard., III, p. 283 sq.

(4) Id., IV, 454.

(5) Id., p. 147.

rent aux conciles universels en question la condamnation des Trois-Chapitres, mais non celle d'Origène, et que les actes du cinquième concile ne disent pas un mot d'une enquête et d'une condamnation d'Origène (1). Aussi les auteurs qui ont autorité parmi les protestants et les Catholiques (2) sont d'avis que les anathèmes en question ont été à tort attribués au cinquième concile universel.

Du reste, le rusé Théodore Ascidas, qui, pour ne pas tomber en disgrâce, avait souscrit avec Domitien l'édit impérial, sut détourner des Origénistes l'attention de l'empereur en entamant la controverse des *Trois-Chapitres* (3), et, grâce à sa protection, les Origénistes se retirèrent victorieusement en Palestine. Mais après la mort de Nonnus, en 546, ils se divisèrent entre eux. On compta d'un côté les *Protoctistes*, qui divinisaient en quelque sorte l'âme préexistante du Christ, ce qui les fit surnommer, par leurs adversaires, *tétradites* (comme s'ils avaient adoré un quatrième dieu dans l'âme humaine du Christ); d'un autre côté, les *isochristes*, qui soutenaient que finalement toutes les âmes deviendraient semblables au Christ. Ceux-ci occupèrent même le siége patriarcal dans la personne de Macaire, un de leurs partisans. Les Protoctistes, craignant d'être opprimés, s'unirent à l'Église orthodoxe et renoncèrent à la doctrine de la préexistence des âmes; mais l'empereur Justinien chassa Macaire et conféra le siége patriarcal de Constantinople au Catholique Eustache. Les laures furent purgées des Origénistes, et tous les évêques, sauf Alexandre d'Abyla, souscrivirent l'édit de Justinien. Dès lors l'origénisme s'évanouit comme parti; mais le souvenir du grand homme a survécu.

Cf. Walch, *Hist. des Hérésies*, t. VII, p. 363; VIII, p. 282.

HÉFÉLÉ.

ORIGINE DES HOMMES. *Voyez* ADAM.

ORLANDINI (NICOLAS) naquit à Florence en 1556, devint recteur du collége des Jésuites, à Nole, et mourut à Rome en 1606. Il est l'auteur d'une Histoire des Jésuites, *Historia Societatis Jesu*, Rome, 1615, in-fol.; Col., 1615; Rome, 1620, remarquable par sa latinité, puisée dans des sources certaines, et rédigée, malgré l'attachement de l'auteur à son ordre, avec une rare sincérité et une fidélité parfaite. L'histoire d'Orlandini fut continuée, également en très-bon latin: 1° par François *Sacchini*, professeur de rhétorique et secrétaire du général de l'ordre, Vitelleschi, qui mourut à Rome en 1625, et 2° par le P. Joseph *Jouvency*, né à Paris en 1643, mort à Rome en 1719, qui mena son histoire jusqu'en 1616, et dont le style n'est pas inférieur à celui de ses prédécesseurs.

La continuation de Sacchini, avec les additions de *Possinus*, forme 4 vol. in-fol.; celle de Jouvency, 1 vol. in-fol., Rome, 1710.

Outre cette histoire, les trois savants Jésuites que nous venons de citer publièrent d'autres écrits relatifs à l'histoire de leur ordre: Orlandini, la Vie de Pierre Faber (1); Sacchini, une excellente *Parænesis ad magistros*, et Jouvency, un traité *de Arte discendi et docendi*. (Après Jouvency, le Jésuite Jules-César *Cordara* continua l'histoire de l'ordre jusqu'en 1625, Rome, 1750.)

Nous citerons encore ici, à cause de l'analogie, le célèbre Jésuite Daniel *Bartoli*, né à Ferrare en 1608, mort

(1) Le can. 11 renferme bien le nom d'Origène, mais c'est une interpolation.

(2) Par exemple, Walch, *Hist. des Hér.*, VIII, 281. Dœllinger, *Manuel de l'hist. de l'Égl.*, I, 156, 158.

(3) *Voy.* CHAPITRES (controverse des Trois-).

(1) *Voy.* FABER.

à Rome en 1685. Professeur de rhétorique et prédicateur plein de mérite, écrivain estimé par les Italiens pour la pureté de son style, Bartoli composa, outre beaucoup d'autres ouvrages sur des sujets divers, une *Histoire de son ordre*, en 6 vol. in-fol., Rome, 1650-1673, que Giannini traduisit en latin. La *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu* forme un appendice nécessaire de l'histoire de la société. Ce fut un des premiers disciples de S. Ignace, l'Espagnol *Pierre Ribadeneira* († 1611), qui commença cet ouvrage; il composa en outre d'autres écrits se rapportant au même sujet : *Fleurs de la vie des Saints; Vie de S. Ignace, de François Borgia, de Lainez et de Salmeron;* un *Traité sur le Schisme d'Angleterre.*

La Bibliothèque de Ribadeneira parut à Anvers, 1608; Lyon, 1609; Anvers, 1613, augmentée par le savant Jésuite *André Schott*, né à Anvers en 1552, mort en cette ville en 1629 (1). Plus tard, et partant de ces commencements, le P. *Philippe Alegambe*, né en 1592, à Bruxelles († en 1652 à Rome), publia la Bibliothèque de Ribadeneira d'une manière digne de son nom, Anvers, 1643. Cet ouvrage, augmenté et continué jusqu'en 1673 (Rome, 1676), par *Natanael Sotwel* († 1676), ne fut malheureusement pas achevé, le P. *François Oudin* († 1752, qu'il ne faut pas confondre avec *Casimir Oudin*), qui avait été chargé de la continuation, étant mort au milieu de ses travaux, et l'ordre ayant été aboli immédiatement après sa mort.

SCHRÖDL.

ORLANDO DI LASSO. *Voyez* MUSIQUE.

ORLÉANS, *Aurelia*, *Aurelianensis*, évêché suffragant de Paris, érigé au troisième siècle, compte cent vingt-six évêques depuis sa fondation jusqu'à Mgr Félix-Antoine-Philibert Dupanloup, évêque de cette ville depuis 1849.

Le diocèse comprend le département du Loiret; il est divisé en 4 archidiaconés, Orléans, Montargis, Pithiviers et Gien, et en 33 doyennés. Le chapitre compte 9 chanoines, 2 vicaires généraux. Le grand séminaire est sous la direction des Sulpiciens; le petit séminaire est établi à La Chapelle Saint-Mesmin. Depuis 1851 un second petit séminaire a été érigé à Orléans.

La population du diocèse s'élève à 311,000 âmes. On y compte 7 cures de première classe, 34 de seconde, 284 succursales et 60 chapelles, desservies par des vicaires. La ville elle-même est divisée en 9 cures. Le diocèse possède un grand nombre de maisons religieuses, Frères des Écoles, Sœurs de Saint-Aigneau, Sœurs de la Sagesse, Ursulines, Sœurs de la Charité, du Bon Pasteur, Bénédictines, Sœurs de Saint-André, du Sacrifice de Marie, de la Providence, de Saint-Augustin, Visitandines, Carmélites, Sœurs de Saint-Paul, du Bon Secours, du Sacré-Cœur de Jésus. Toutes ces congrégations ont pour but le soin des pauvres et l'enseignement.

Orléans remonte au delà de la domination romaine; son nom lui vient de l'empereur Aurélien, qui l'agrandit notablement. Orléans changea souvent de maître. Attila l'assiégea en 451. Ses habitants, encouragés par leur saint évêque, résistèrent aux Barbares et donnèrent à Aétius le temps d'accourir et de faire lever le siége au roi des Huns.

En 1428 les Anglais y mirent le siége; Jeanne d'Arc les contraignit de le lever et y acquit son glorieux surnom de Pucelle d'Orléans.

En 1567, les Calvinistes s'emparèrent de la ville, la ruinèrent et en maltraitèrent les habitants. Sa belle cathédrale fut dévastée et en grande

(1) *Voy.* SCHOTT.

partie détruite par ces iconoclastes modernes.

Synodes. Le premier synode d'Orléans eut lieu le 10 juillet 511, par les ordres du roi Clovis. On y décréta trente-trois canons pour le maintien de la discipline. Quelques-uns de ces canons ne font que renouveler ceux d'Agde : 32 évêques, dont 5 métropolitains, en souscrivirent les actes.

Le second concile est de 533 ; 26 évêques des quatre provinces de Lyon et des trois provinces d'Aquitaine y furent présents. Les vingt et un canons de ce concile sont dirigés contre la simonie et d'autres abus.

Le troisième concile, tenu en 538, le 7 mai, publia 33 canons souscrits par 19 évêques.

Le quatrième eut lieu en 541 ; 38 évêques y assistèrent et en souscrivirent les 38 canons, dont le trente-troisième ordonne aux seigneurs fonciers qui érigent des cures de veiller à ce qu'elles aient des dotations suffisantes pour l'entretien du clergé. On prétend trouver dans ce canon l'origine du droit de patronage.

Le cinquième, de 549, convoqué à la demande du roi Childebert, compta 50 évêques et 21 députés de tous les points des Gaules. Il décréta 24 canons. Le premier condamne les erreurs d'Eutychès et de Nestorius. Le second défend de donner au peuple un évêque qu'il ne veut pas et interdit aux grands d'en imposer un de ce genre aux fidèles. Un évêque ordonné dans de semblables circonstances doit être déposé. La liberté des élections épiscopales avait probablement souffert de l'invasion et de la domination des Barbares.

Le sixième synode fut célébré en 634 ; S. Éloi y eut une grande part. On y condamna et bannit des Gaules un hérétique qui paraît avoir été Grec et partisan du monothélisme.

Le septième, tenu en 1022, condamna les Manichéens, à la tête desquels se trouvaient deux prêtres de la ville, Étienne et Lisogus. Plusieurs de ces hérétiques furent condamnés au feu sur l'ordre du roi *Robert* et de sa femme *Constantia*.

GUERBER.

ORLÉANS (LA PUCELLE D'). Jeanne d'Arc (1) naquit à Domremi, village situé entre Neufchâteau et Vaucouleurs, aux frontières de la Champagne, de la Bourgogne et de la Lorraine. On voit encore de nos jours la maison où elle naquit. Ses parents, Jacques d'Arc et Isabelle Romée, étaient des paysans simples, pauvres et pieux. Les données sur l'année de sa naissance varient entre 1410, 1411 et 1412 ; cette dernière année paraît la plus probable. Jeanne avait trois frères et une sœur. Sa jeunesse fut aussi chaste que pieuse. Jeanne faisait chaque semaine un pèlerinage à une petite chapelle située dans un bois, qu'on nommait l'ermitage de Notre-Dame de Berment. Non loin de là se trouvait un hêtre séculaire, qui pouvait remonter au siècle des druides, que le peuple nommait le *Beau Mai*. Les habitants de Domremi célébraient autour de ce hêtre, le dimanche de *Lætare*, une fête populaire à laquelle Jeanne prenait habituellement part.

Cependant les temps étaient tristes, et les malheurs de la France troublaient le repos des habitants de Domremi et la vie pure et calme de Jeanne. Henri V, roi d'Angleterre, faisant valoir d'anciennes prétentions sur la couronne de France, avait envahi le royaume en 1415, s'était avancé victorieusement sur Paris, et avait formé une étroite alliance en 1419 avec Phi-

(1) Ou plutôt Darc. *Voir* Henri Martin, *Hist. de France*, t. VI, 1857, p. 134. *Nouvelles Recherches sur la famille et sur le nom de Jeanne Darc*, par A. Vallet de Viriville, Paris, Dumoulin, 1854.

lippe le Bon, duc de Bourgogne. A la mort de Henri V (1422) le duc de Bedford avait pris en main la régence du royaume de France, au nom de Henri VI, qui n'avait qu'un an, tandis que l'infortuné Charles VI, le roi légitime, mourait à l'hôtel de Saint-Pol (1), entre les mains des Bourguignons, ses ennemis. Il ne restait au Dauphin (2), de tout son royaume, que les provinces situées au sud de la Loire, dont en 1428 lord Talbot entreprit la conquête, en commençant par le siége d'Orléans. Ces catastrophes publiques remplissaient de douleur le cœur de Jeanne, tandis que de fréquentes apparitions de l'archange Michel, de Ste Catherine et de Ste Marguerite, relevaient son courage, enflammaient son patriotisme, et lui inspiraient la résolution de délivrer Orléans et de mener le Dauphin se faire couronner à Reims. Cependant tout, autour d'elle, devait faire obstacle à un dessein aussi extraordinaire. Jeanne n'avait personne à qui elle pût se confier, à qui elle pût demander conseil. Le pays était infesté d'ennemis; une troupe de Bourguignons ayant envahi les environs de Domremi obligea Jeanne de s'enfuir avec ses parents et ses voisins jusqu'à Neufchâteau. A son retour à Domremi un jeune homme, de connivence avec les parents de Jeanne, décidés à la détourner à tout prix de se rendre à l'armée, voulut l'obliger à l'épouser en alléguant qu'il avait reçu d'elle une promesse de mariage. Il la cita devant l'officialité de Toul; Jeanne comparut, jura qu'elle ne s'était pas engagée et gagna son procès. Enfin elle obtint d'un de ses oncles la promesse qu'il irait trouver le gouverneur de Vaucouleurs (3), Vaudricourt, et lui ferait part du projet qu'avait Jeanne de sauver la France. Vaudricourt conseilla à l'oncle de guérir la folie de sa nièce en lui appliquant une bonne paire de soufflets.

Jeanne, sans se déconcerter, parut elle-même devant le gouverneur, qui résista aux instances de l'intrépide vierge jusqu'au moment où il reçut du roi une lettre qui ordonnait d'envoyer la jeune fille à Chinon. Le 13 février 1429 Jeanne monta à cheval, et, comme elle l'avait prédit, Dieu la protégea et la conduisit à travers les ennemis, elle et ses compagnons, son troisième frère, Pierre, deux gentilshommes et leurs pages, un messager et un écuyer du roi. Après un voyage de onze jours ils parvinrent à Fierbois, à six lieues de Chinon, où résidait Charles VII. Jeanne demanda à paraître devant le roi, dont le caractère indécis n'osait prendre un parti au milieu d'une cour incrédule et politiquement hostile à toute influence nouvelle. Il finit cependant par consentir à recevoir Jeanne, mais en ayant soin de se cacher, au milieu de ses courtisans, sous des vêtements fort modestes. Jeanne, en entrant, reconnut immédiatement le roi et alla droit à lui. « Ce n'est pas moi qui suis le roi, dit Charles en lui montrant un de ses courtisans; voici le roi. — En Dieu, dit-elle, gentil prince, c'est vous, et non autre! » Alors elle fit connaître le projet qu'elle avait de délivrer la France et de faire couronner le roi à Reims. Elle découvrit aussi à Charles VII, dans un entretien particulier, un secret que nul ne pouvait connaître que Dieu et le roi (1). Les dé-

(1) 21 octobre 1422.

(2) Charles VII, fils de Charles VI et d'Isabeau de Bavière.

(3) Petite ville murée, appartenant à la couronne, relevant au spirituel de l'évêque de Toul. Quicherat, *Aperçus nouveaux sur Jeanne d'Arc*, p. 2.

(1) Elle aurait dit à Charles VII, entre autres choses : « Je te dis, de la part de Messire, que tu es vrai héritier de France et *fils du roi.* » — De plus le roi, dans un moment de profond découragement, avait prié Dieu un jour « de-

putés d'Orléans, qui étaient venus déclarer que cette ville était à toute extrémité, retournèrent à Orléans pleins d'espoir et relevèrent le courage du peuple. Cependant la Pucelle fut soumise à un sévère examen devant une nombreuse assemblée de prêtres et de savants réunis à Poitiers, sous la présidence de l'archevêque de Reims; elle s'en tira à la stupéfaction de tous les assistants. Charles consulta, en outre, des hommes raisonnables, des femmes sages et prudentes, fit sévèrement surveiller la jeune fille, la mit à toutes sortes d'épreuves, et s'entoura de toutes les précautions imaginables. Enfin le roi approuva le projet de Jeanne, qui voulait délivrer Orléans, et la Pucelle demanda qu'on lui apportât une épée qui était cachée, près de l'autel, dans l'église de Sainte-Catherine de Fierbois, et qu'on y trouva, en effet, comme elle l'avait décrite. Ceinte de cette épée la Pucelle se mit en campagne, portant un étendard blanc, semé de fleurs de lis d'or, qu'elle avait fait faire d'après le modèle que lui avaient montré Ste Catherine et Ste Marguerite, avec la figure de notre Sauveur, assis en son tribunal, parmi les nuées du ciel, et tenant un monde en ses mains; à droite et à gauche étaient deux anges en adoration, portant l'un une branche de lis, l'autre les armes de France; auprès étaient écrits les mots : JHESUS, MARIA, que Jeanne avait adoptés pour devise. Elle prédit d'avance qu'elle serait blessée devant Orléans. Le 21 avril elle partit de Tours pour Blois, d'où elle écrivit aux Anglais en leur ordonnant de quitter la France. Elle ne reçut pas de réponse, et le 30 avril elle se trouva avec ses gens devant Orléans. Après bien des difficultés, qu'elle eut à subir de la part même des généraux français, on en vint aux mains avec l'ennemi, et au bout d'un combat de trois heures Jeanne s'empara de la première ligne de circonvallation des Anglais. Alors elle entraîna de victoire en victoire les Français à sa suite, sans s'arrêter à une dangereuse blessure qu'elle avait reçue à l'assaut d'une bastide; elle défit et prit lord Talbot. Les villes tombèrent les unes après les autres entre les mains des Français, et enfin l'indolent Charles se laissa conduire par la Pucelle victorieuse à Reims. A son approche les habitants se déclarèrent en sa faveur, et la garnison bourguignonne fut obligée de décamper lorsqu'on apprit l'assaut de Jargeau et la glorieuse victoire de Pataie remportée par Jeanne. Le 17 juillet 1429 Charles VII fut couronné à Reims. Jeanne, son étendard à la main, se tenait près du trône (1), et dès-lors elle considéra sa mission comme terminée et demanda humblement au roi de retourner dans son village (2). Le roi et son conseil ne voulurent pas y consentir. Mais à dater de ce jour la destinée de Jeanne se modifia et tout annonça sa perte. Elle fut obligée d'accompagner le roi dans son expédition contre Paris. Le 8 septembre elle attaqua la capitale. La bataille dura toute la journée. Jeanne fut blessée et em-

dans son cœur, sans prononciation de paroles, que si ainsi étoit qu'il fût vrai hoir descendu de la noble maison de France, et que le royaume justement lui dût appartenir, qu'il lui plût de le lui garder et défendre, ou, au pire, lui donner grâce d'échapper sans mort ou prison, et qu'il se pût sauver en Espagne ou en Écosse, qui étoient de toute ancienneté frères d'armes et alliés des rois de France. » Cette prière inconnue de tous, Jeanne la répéta en propres termes au roi. H. Martin, l. c., p. 153.

(1) « Il avait été à la peine, dit-elle, c'était bien raison qu'il fût à l'honneur. » *Procès*, t. I, p. 304.

(2) M. Henri Martin est d'un avis tout à fait contraire et prétend que Jeanne avait toujours annoncé que sa mission avait un quadruple but : 1° délivrer Orléans; 2° faire couronner le roi à Reims; 3° délivrer Paris; 4° chasser complétement les Anglais de la terre de France. L. c., t. VI.

portée de force du champ de bataille, parce que l'armée, disait-on, était trop fatiguée pour continuer à se battre. Le faible et voluptueux Charles VII leva le siége, au grand chagrin de Jeanne, qui fut aussi obligée d'abandonner le siége de la Charité, faute de secours. De là elle se rendit en hâte à Melun, sauva la ville, et apprit, par une de ses révélations habituelles, qu'avant la fête de S. Jean elle tomberait entre les mains de l'ennemi. Elle battit une troupe d'Anglais près de Lagny et s'avança le 22 mai 1430 sur Compiègne, que le duc de Bourgogne et le comte d'Arundel avaient attaqué avec une nombreuse armée. Le lendemain elle fit une sortie à la tête des assiégés; après un combat acharné soldats et chevaliers cédèrent devant des adversaires beaucoup plus nombreux. Jeanne se battit héroïquement et couvrit la retraite des siens. Le désordre se mit parmi les Français; la vaillante Pucelle fut enveloppée, séparée de ses compagnons d'armes, ne voulut jamais se rendre, et, succombant sous le nombre, elle fut prise et entraînée par Lionel, bâtard de Vendôme, jusqu'à Marigny. Lionel la vendit à Jean de Luxembourg, qui fit amener sa prisonnière de Marigny au château de Beaulieu, d'où elle tenta, mais en vain, de s'échapper. Elle fut alors gardée plus sévèrement encore dans le château de Beauvais. Là elle apprit qu'elle avait été vendue aux Anglais. Dans son désespoir elle sauta du haut d'un donjon du château dans les fossés, où elle fut trouvée évanouie, mais sans blessure. Elle se repentit amèrement plus tard de cet acte de désespoir. Jean de Luxembourg reçut l'ordre de la livrer, mais il refusa d'obéir à cette injonction. Alors Pierre Cauchon, évêque de Beauvais, instrument aveugle des Anglais, fut chargé de la juger au spirituel, parce qu'elle avait été prise dans son diocèse. Inquiet toutefois de cette terrible mission, il prit un biais pour calmer sa conscience et soumit l'affaire à l'Université de Paris, qui, livrée aux Anglais, opina qu'il fallait abandonner la Pucelle au jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur, en qualité d'idolâtre, d'hérétique, de relapse, etc. Cauchon parvint, à force de menaces et d'argent, en se servant des lettres mêmes de Jeanne, à décider Jean de Luxembourg à lui livrer sa captive. Le duc de Bedford arracha le prix de la rançon aux Français, et des juges français furent chargés de juger la libératrice de la France. Le procès commença le 9 janvier 1431, sous la direction d'un prêtre sans conscience. Jeanne fut interrogée durant dix-sept séances, qui se prolongèrent du 21 février au 17 mars; on l'entoura d'embûches, on l'assourdit de questions, on la tourmenta de mille manières, on la priva de tout secours, de toute assistance, de tout conseil. Les Anglais avaient résolu sa perte, et les instruments de leur haine étaient bien choisis. Jeanne prévit sa fin; mais ce ne fut pas sans terreur qu'elle vit la mort s'approcher d'elle, et elle ne put s'empêcher de soupirer vivement après la liberté.

Le 24 mars on lui relut tous ses interrogatoires; elle les déclara exacts, sauf quelques rectifications insignifiantes, et, l'enquête terminée, commença le procès proprement dit. Le promoteur formula soixante-dix-sept chefs d'accusation, qui faisaient de la vie de Jeanne une infâme caricature. On lui tendit un nouveau piége en la pressant de se soumettre purement et simplement au jugement de l'Église. Elle en appela au Pape, ce dont Pierre Cauchon ne s'inquiéta pas un moment. « Il s'agissait, disait-il, non de doctrine, mais de faits. »

Cependant Jeanne tomba mortellement malade, et l'on continua à l'interroger dans cet état de désordre phy-

sique et moral. Les médecins avaient l'ordre de rétablir sa santé à tout prix : il fallait que le sacrifice sanglant fût offert. « Le roi d'Angleterre l'a achetée cher, dit Warwick ; il ne veut pas qu'elle meure, si ce n'est par justice ; il faut qu'elle soit brûlée. »

On avait résumé en douze articles les soixante-dix-sept chefs d'accusation du promoteur, et l'on avait consulté l'Université de Paris, dont l'avis ne pouvait être douteux et fut en effet plus indigne que les douze articles eux-mêmes.

La mort de Jeanne fut résolue ; mais on craignait le peuple. On eut recours à un moyen infâme : on tint deux sentences prêtes, en même temps que deux déclarations de soumission, qu'on devait faire signer à Jeanne. Le premier jugement la condamnait à mort dans le cas où elle ne se soumettrait pas ; le second la condamnait à une prison perpétuelle, dans le cas où elle se soumettrait et se repentirait de ses péchés. On ne trouva plus tard dans les actes qu'une déclaration de soumission.

Le 24 mai les bourreaux menèrent Jeanne au cimetière de Saint-Ouen. Là étaient dressés deux estrades ou échafauds (ambon), l'un pour les juges et le cardinal d'Angleterre (1), les évêques et les assistants, l'autre pour Jeanne. Le bourreau était prêt aussi avec sa charrette attelée de quatre chevaux. La foule était immense. Jeanne écouta patiemment la lecture de tous les actes de la procédure et en appela de nouveau à l'Église. Comme elle refusait intrépidement de reconnaître la justesse des accusations énoncées dans les douze articles, Pierre Cauchon se mit à lire la sentence de condamnation. Alors chacun entoura et accabla la pauvre innocente, et, au moment où elle semblait faiblir, on lui lut un écrit de six à huit lignes, qui contenait la promesse faite par Jeanne de ne plus porter ni vêtements d'homme, ni armes, ni longs cheveux, et d'autres points dont le greffier qui lut l'acte ne se souvint pas plus tard. Jeanne refusa d'abord de répéter ce qu'on lui dictait ; finalement elle céda et consentit à apposer une croix en guise de signature ; mais, comme elle ne savait pas lire, on substitua, à la pièce insignifiante qu'on lui avait lue, une pièce dans laquelle elle se déclarait coupable d'une foule de crimes. Le greffier lui-même témoigna plus tard que cette infâme substitution avait eu lieu.

Alors on lui annonça qu'elle était condamnée à une prison perpétuelle. Les Anglais étaient furieux qu'on ne la brûlât pas. Elle mit des vêtements de femme, et elle fut ramenée enchaînée dans sa prison, surveillée nuit et jour par cinq hommes qui, voulant lui faire violence, l'obligèrent pour ainsi dire malgré elle à reprendre ses habits d'homme pour se garantir de leurs attaques. On avait laissé ces vêtements à sa portée, probablement pour la tenter de s'en servir. L'appariteur Massieu raconta même qu'on la contraignit de s'en couvrir et qu'on lui enleva son costume de femme. Cependant on la maltraitait cruellement dans sa prison ; on la traînait par les cheveux, on lui infligeait mille tortures, que redoublaient les angoisses que la pauvre jeune fille éprouvait en entendant les saintes lui reprocher sa signature.

On l'accusa d'être relapse pour avoir remis ses habits d'homme ; on recommença la torture des interrogatoires, et enfin il se trouva vingt-quatre voix qui déclarèrent que Jeanne devait être livrée au bras séculier, en lui recommandant de la traiter avec douceur. La plupart des juges étaient dans l'erreur et croyaient de bonne foi que l'accusée avait, de son su et de son gré, signé

(1) Henri d'Angleterre, évêque de Winchester.

l'acte qu'on lui avait frauduleusement présenté. On lui annonça qu'elle était condamnée au feu. Dominée d'abord par la douleur, elle fit entendre quelques plaintes; mais bientôt, reprenant ses esprits et son courage, elle se confessa et demanda avec ardeur la communion, qu'on lui accorda.

Le 30 mai 1431, à neuf heures du matin, la Pucelle fut conduite sur la place du Vieux-Marché de Rouen, où était dressé l'échafaud. Là, un des infâmes traîtres qui l'avaient vendue, Nicolas L'Oyseleur, misérable instrument de Cauchon et de Warwick, se précipita vers elle pour lui demander pardon. Montée sur l'échafaud, elle écouta paisiblement le sermon que prêcha devant elle Nicolas Midy. S'agenouillant alors, elle déclara à haute voix, devant le peuple, que, quoi qu'il en fût, qu'elle eût eu raison ou non d'agir comme elle l'avait fait, son roi n'était coupable de rien. Tous les assistants pleuraient, même les juges. Jeanne priait avec ferveur et demanda une croix. Un Anglais fut assez charitable pour en faire une d'un bâton; elle la prit, la baisa et la serra contre sa poitrine en invoquant l'assistance du Sauveur. Elle pria le Frère Isambert et l'appariteur de chercher un crucifix dans une église voisine et de le lui tenir devant les yeux jusqu'à son dernier moment. Elle entoura longtemps ce crucifix de ses bras, se recommandant à Dieu et à ses saintes. On n'attendit pas la lecture de la sentence du juge séculier; on l'attacha à un poteau placé sur le bûcher. Le vénérable Frère prêcheur Martin L'Advenu se tenait à ses côtés. Les flammes s'élevèrent, le moine ne bougea pas; mais Jeanne le supplia de se soustraire au danger.

Pierre Cauchon s'approcha de nouveau d'elle, et Jeanne lui dit: « Hélas! c'est par vous que je meurs; car, si je m'étais contentée des prisons de l'Église, je ne serais pas ici. Ah! Rouen, j'ai grand'peur que tu n'aies à souffrir de ma mort! » Lorsque la fumée et la flamme l'enveloppèrent elle demanda de l'eau bénite, invoqua encore une fois ses saintes, et s'écria finalement d'une voix claire et distincte : « Jésus! Jésus! Jésus! »

Un soldat anglais, qui la haïssait « merveilleusement », avait juré de mettre de sa main un fagot dans le bûcher; lorsqu'il entendit ce dernier cri, il lui sembla qu'il avait vu une colombe blanche s'élever des flammes vers le ciel. Il tomba en défaillance. Le bourreau déclara aussi, par serment, que, malgré l'huile, le soufre et le charbon qu'il employa, il ne put parvenir à brûler le cœur de la Pucelle.

On jeta, par ordre du cardinal d'Angleterre, les cendres de Jeanne et tout ce qui lui avait appartenu dans les eaux de la Seine.

Les juges, comme l'avait prédit Jeanne, eurent tous une fin misérable. Les Anglais perdirent ce qu'ils possédaient en France. Charles VII, qui était resté inactif pendant le procès, fit cependant, en 1449, dès qu'il fut maître de Rouen, des démarches pour rétablir l'honneur de celle qui avait sauvé la France et son roi. On fit l'enquête la plus minutieuse, et l'on mit à nu l'odieuse trame qui avait été ourdie contre Jeanne.

Son innocence éclata à tous les yeux. Jamais, dans la chaleur du combat, elle n'avait blessé un ennemi, et elle avait toujours fait traiter les prisonniers avec douceur. Le 7 juillet 1456 on proclama, dans le palais archiépiscopal de Rouen, la sentence solennelle de réhabilitation, rendue par les juges que le Pape Calixte III avait nommés dans un bref de 1455. Elle proclamait l'innocence parfaite de la Pucelle d'Orléans. Son père était mort, mais sa mère et ses deux frères vivaient encore. Char-

les VII avait anobli la famille et réalisé le vœu de Jeanne d'Arc en exemptant Domremi de tout impôt. A la place où elle mourut on dressa une croix; plus tard on lui éleva des monuments à Rouen et à Orléans. Son souvenir est immortel en France, et chaque année Orléans célèbre le jour anniversaire de la levée du grand siége (8 mai) par une cérémonie connue sous le nom de *Fête de la Pucelle* (1).

Quelque temps après la mort de Jeanne d'Arc une misérable prostituée voulut continuer le rôle de la noble jeune fille; mais elle disparut promptement, sans laisser de trace, et dès 1458 il n'était plus question de la fausse Jeanne. L'esprit de mensonge se plaît de temps à autre à répandre son poison sur la mémoire de l'héroïque vierge; mais, de même que les flots rejettent un cadavre de leur sein, l'histoire, dans son cours impartial, fait justice des immondices qu'y jettent la haine et l'envie.

Quelle calomnie peut atteindre la vierge qui, après avoir passé une jeunesse pure et sainte, demeura chaste et réservée au milieu des désordres inséparables de la guerre, tint en respect une soldatesque grossière, accomplit des actions dont l'annonce avait paru incroyable aux plus crédules, impossible aux plus sages, se montra toujours miséricordieuse au milieu des sanglantes horreurs des combats, se sacrifia sans réserve à sa mission, et finit par souffrir les tortures et la mort avec la constance des martyrs? Jeanne la Pucelle, marquée du sceau de la Providence et couronnée par l'approbation solennelle de l'Église, est une des apparitions les plus merveilleuses de l'histoire et un des instruments les plus éclatants qu'ait jamais choisis la Providence pour intervenir en son nom dans les choses de ce monde.

(1) En 1855 on érigea à Orléans, en l'honneur de Jeanne, une statue équestre de M. Foyatier. Le monde entier connaît la charmante statue due au ciseau de l'infortunée princesse Marie d'Orléans, duchesse de Wurtemberg.

Cf. Monstrelet du Haillan, lib. 2, *de l'État de la France* (sans critique). — De Varane, *de Gestis Johannæ.* — De Barante, *Histoire des ducs de Bourgogne.* — Hordalius, *Hist. Johannæ.* — Pasquier, lib. 6, *Recherches.* — La Colombière, *Portrait des Hommes illustres.* — Goldasti, *Sybilla Franc.* — Zedler, *Lexique universel.* — Iselin, *Lex. hist. et géogr.* — De L'Averdy, 1790. — Schlegel, 1802. — Berriat Saint-Prix, 1817. — *Histoire de la Pucelle d'Orléans, d'après les documents authentiques et l'ouvrage de Q. Le Brun des Charmettes*, par Frédéric, baron de La Motte-Fouqué, 2 vol., Berlin, 1826. — G. Görres, *la Pucelle d'Orléans*, Ratisbonne, 1834-1837; — et surtout Quicherat, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc, suivis de tous les documents historiques qu'on a pu réunir*, Paris, 1841-1844, vol. 1-4. — *Manuel hist.* de Raumer, *Jeanne d'Arc*, 1845. — Henri Martin, *Hist. de France*, Paris, Furne, 1857, t. VI.

HAAS.

ORLÉANS (MYSTIQUES D'), descendants de l'ancienne secte des Pauliciens, dont les erreurs gnostico-manichéennes trouvèrent des adhérents, au onzième siècle, en Occident, et particulièrement en France et en Italie. Le caractère propre à tous ces mystiques était un ascétisme exagéré, poussé jusqu'au fanatisme, une opposition permanente à la hiérarchie, poussée jusqu'à la révolte. A leurs yeux le Christianisme réel et positif n'était que ténèbres, et ils se réputaient seuls catholiques éclairés. Telle fut surtout la prétention d'une secte qu'on appela les *mystiques d'Orléans*, qui se disaient directement inspirés d'en haut et ne voulaient admettre d'autre enseignement

que celui que le Saint-Esprit inscrit dans le cœur de l'homme. Cette soi-disant inspiration était un prétexte commode pour rejeter tout ce qui les gênait dans les prescriptions de l'Église catholique. Les chefs de ces fanatiques étaient des ecclésiastiques d'Orléans, fort capables d'ailleurs, nommés *Lisogus* et *Étienne*, et principalement *Héribert*, jeune homme plein de talent, qui avait été entraîné dans la secte par une Italienne, et qui, à son tour, séduisit une foule de gens de tout âge et de tout rang. Le roi Robert fit convoquer, en 1017, à Orléans, un concile chargé de ramener ces prêtres égarés; mais ceux-ci persévérèrent opiniâtrément dans leurs erreurs et furent brûlés non loin de la ville.

Rodolphe Glaber dit, dans le troisième livre, chapitre 8, de son histoire, à propos de ce synode : « En 1017 on découvrit près d'Orléans une hérésie qui avait été importée en France par une femme italienne; elle avait infecté une foule de gens; les deux principaux chefs de la secte étaient Lisoi et Héribert, que leur naissance et leur savoir faisaient remarquer parmi le clergé, et qui étaient en grande considération auprès du roi et des grands. Les menées de ces hérétiques devenant de plus en plus dangereuses et étant parvenues aux oreilles du roi Robert, celui-ci convoqua un synode, qui punit les impies comme ils le méritaient. Robert, à juste titre surnommé le roi très-savant et très-chrétien, *doctissimus et christianus*, eut beaucoup de souci de cette affaire, parce qu'il craignait que cette épidémie n'atteignît un grand nombre d'âmes et ne causât à la fois leur perte et la ruine de la patrie.» Les évêques eurent, comme le roi, un profond chagrin lorsqu'ils virent l'entêtement de ces prêtres, qu'ils estimaient, celui de leurs partisans, et l'inutilité des efforts tentés pour les ramener. Les sectaires eurent l'audace de proclamer qu'il y avait déjà assez longtemps qu'ils avaient adopté les opinions qu'ils professaient, qu'ils avaient été en droit de s'attendre à ce que les Pères du concile et d'autres gens de tout rang et de tout âge s'attacheraient à leur enseignement, et qu'ils ne renonçaient pas encore à cette espérance. Quant à leur doctrine ils disaient : « C'est pure imagination et déception que tout ce que le canon de l'Ancien et du Nouveau Testament, tout ce que les signes, les miracles et les témoignages de tout genre proclament de la Trinité divine. Le ciel et la terre ont toujours été tels qu'ils sont aujourd'hui sous nos yeux; ils sont sans commencement et seront sans fin. Toute œuvre de piété et de justice chrétienne, qu'on considère comme digne d'une récompense éternelle, est une œuvre inutile. Le Christ n'a pas été enfanté par la Vierge Marie; il n'a pas souffert pour les hommes; il n'a pas été enseveli; il n'est pas ressuscité. Le Baptême ne lave pas du péché; l'acte de consécration du prêtre n'opère pas le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ, etc.»

On chercha à plusieurs reprises à réfuter leurs folies et leurs impiétés; on les menaça du bûcher; mais ils s'entêtèrent, se moquèrent même de ceux qui voulaient les convertir, et se vantèrent de ne pouvoir être atteints par la flamme des bûchers. Ils répétaient encore avec assurance ce propos en marchant au supplice; mais, lorsqu'ils sentirent l'impression des flammes, leur courage s'affaissa tout à coup; ils s'écrièrent qu'ils avaient été trompés par de diaboliques artifices et que dans leur aveuglement ils avaient proféré les plus odieux blasphèmes. On voulut les sauver; il était trop tard. Tous les sectaires qui furent trouvés subirent le même sort. Outre Glaber, un moine, nommé Adémar, nous don-

ne des détails sur ces pseudo-mystiques d'Orléans. Selon lui c'étaient dix chanoines de la Sainte-Croix d'Orléans, qui furent trouvés coupables de manichéisme. Dom d'Achery a publié les actes du concile d'Orléans d'après un ancien commentaire, t. II, *Spicileg.* Conf. *Concilium Aurelianense*, ann. Christ. MXVII, *in Coll. conc. de Hardouin*, t. VI, P. I, p. 821 sq.

DUX.

ORNEMENTS D'ÉGLISE. *Voyez* VÊTEMENTS SACRÉS.

ORNEMENTS (COULEUR DES) ou des vêtements du prêtre. Elle est l'expression symbolique du sentiment que l'Église veut publiquement manifester ou réveiller dans le cœur des fidèles à chacune de ses saintes cérémonies. On ne trouve aucune décision de l'Église à ce sujet avant le neuvième siècle. Au dixième siècle on connaissait quatre couleurs : le rouge, le blanc, le vert et le noir ; à dater du onzième seulement, en place du noir, on se servait, à certains jours, du violet ou du bleu foncé. Le choix, l'usage et la valeur des couleurs varient suivant la liturgie et le rituel qui sont en vigueur dans chaque diocèse. Ainsi, par exemple, chez les Grecs le pourpre est la couleur de la tristesse, et l'on s'en sert pendant le carême. La sacrée congrégation des Rites a décidé que le prêtre doit prendre la couleur que prescrit pour ce jour le rite de l'église dans laquelle il célèbre le saint Sacrifice, même lorsqu'elle n'est pas d'accord avec le bref de son diocèse.

Le rite romain connaît et prescrit cinq couleurs :

1. Le blanc, image de la foi et de la pureté de cœur ; l'Église exprime encore par cette couleur la joie qu'elle éprouve en voyant les preuves d'amour prodiguées par Dieu aux hommes et la vie pénitente et sainte des élus ; c'est pourquoi elle s'en sert aux fêtes de Notre-Seigneur (à peu d'exceptions près), à la dédicace d'une église, au sacre d'un évêque, aux fêtes de la Ste Vierge, des anges et de tous les saints non martyrs, ainsi que dans les cérémonies liturgiques qui expriment la grâce et la sanctification par Jésus-Christ.

2. Le rouge est également signe de joie ; le rituel le prescrit le jour de la Pentecôte, pendant toute l'octave, aux fêtes instituées en l'honneur des souffrances et des instruments de la Passion de Jésus-Christ, aux fêtes des Apôtres et des martyrs, auxquels le Saint-Esprit communiqua le courage de rendre témoignage à Jésus-Christ par leur sang.

3. Le violet ou le bleu est le symbole de la pénitence et de la douleur qu'inspirent les péchés ; il est prescrit pour les saints jours de l'Avent et du Carême, à dater du dimanche de la Septuagésime, des Quatre-Temps (la semaine de la Pentecôte exceptée), pour les vigiles, si on ne célèbre pas une autre fête, pour les jours de Rogations et de pénitence ; dans certaines processions, consécrations et bénédictions, pour les sacrements de Pénitence, de l'Extrême-Onction et du Baptême, avant que l'eau soit versée.

4. Le vert exprime l'espérance que les fidèles pourront obtenir et obtiendront la vie éternelle par les mérites de Jésus-Christ et avec l'assistance du Saint-Esprit ; on s'en sert après l'Épiphanie et après la Pentecôte, quand une autre fête n'impose pas une couleur différente.

5. Le noir est la marque du deuil le plus profond ; on l'emploie le vendredi saint et pendant l'office des Morts. Cependant le vendredi saint le noir peut être mêlé à une autre couleur.

Le jaune sert pour le blanc, le violet pour le bleu foncé ; si, dans un ornement, le blanc est la couleur principale, et si les broderies sont de couleurs va-

riées, l'ornement peut servir pour toutes les couleurs ; sans cela il faut avoir égard à la couleur fondamentale. Si le blanc est mêlé au noir, le blanc indique la joie qu'inspire l'amour de Dieu qui a donné aux défunts l'espoir d'être sauvés par les épreuves du Purgatoire.

Les étoffes d'or remplacent toutes les couleurs, sauf le violet et le noir.

Il faut que tous les ornements de l'autel et du sanctuaire s'accordent avec la couleur des vêtements du prêtre officiant.

SCHAUBERGER.

OROSE (PAUL), prêtre de Tarragone, en Catalogne, vint vers 415 en Afrique, pour demander conseil à S. Augustin au sujet des sectes qui troublaient à cette époque l'Église d'Espagne. Il remit à S. Augustin un Mémoire intitulé : *Consultatio sive commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*. S. Augustin y répondit par son livre : *Contra Priscillianistas et Origenistas, ad Orosium* (1).

Quant à l'origine des sectes, S. Augustin le renvoya à S. Jérôme, et Orose partit avec une lettre de recommandation de l'évêque d'Hippone (2) pour Bethléhem, où résidait S. Jérôme. Pendant qu'Orose y séjourna une vive controverse éclata en Palestine, et l'évêque Jean de Jérusalem, que les Pélagiens avaient gagné à leur parti, convoqua un synode (3). Orose y assista et fut accusé d'hérésie par les Pélagiens. Il se défendit dans un opuscule intitulé : *Apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*. On a sans raison nié l'authenticité de cet écrit ; il a seulement été interpolé par un passage tiré de l'ouvrage de S. Augustin *de Natura et Gratia*. Au prin-

(1) Migne, t. VIII, p. 670.
(2) Ep. 166, Migne, t. II, p. 720.
(3) *Voy.* JÉRUSALEM (synodes de).

temps de 416 Orose retourna en Afrique avec une lettre de S. Jérôme pour S. Augustin (1), et une autre lettre de Héros et de Lazare adressée aux évêques africains au sujet de Pélage et de Célestius. Il emporta aussi des reliques de S. Étienne, et ce furent les premières de ce genre qui furent apportées en Occident (2). Alors, à la demande de S. Augustin, il rédigea son principal ouvrage, *Libri 7 Historiarum*, qu'il commença tandis que S. Augustin travaillait au onzième livre de *la Cité de Dieu* (3), par conséquent en 416, et qu'il acheva l'année suivante. Les païens soutenaient que les malheurs sans nombre qui accablaient les Romains à cette époque, étaient un châtiment des dieux, se vengeant de ce que les hommes abandonnaient les temples pour embrasser le Christianisme. Orose combattit cette assertion en démontrant que les mêmes catastrophes ont toujours frappé l'humanité. Son ouvrage s'étend depuis le commencement du monde jusqu'à son temps ; il est important surtout parce que l'auteur se sert de sources qui sont perdues aujourd'hui. Il avait déjà obtenu une grande autorité dans l'antiquité ; il fut souvent reproduit dans les manuscrits du moyen âge. Dans quelques-uns de ces manuscrits on trouve le nom énigmatique d'*Ormesta* (ou *Hormesta*, *Orchestra*, *Oresia*, pour *Miseria*, *mundi*, c'est-à-dire *Orosii mœsta*) (4).

Vers la fin de 417 Orose revint en Espagne, et il emporta les reliques de S. Étienne que lui avait données S. Avit pour Palchonius, évêque de Bracaria. Il aborda à Minorque, et là il résolut de revenir en Afrique, effrayé des désordres que les invasions des Goths

(1) Ep. 134, Migne, I, 1211.
(2) Gennad., *Vir. ill.*, c. 39. Avit., *Ep. ad Pulch.* App., *ad Opp. Aug.*, t. VII, p. 807. éd. Migne.
(3) *Præf. ad Aur. Aug.*
(4) Voir *J.-A. Fabricii Bibl. Lat.*, l. IV, c. 3, 29.

avaient produits en Espagne. On ne sait rien du reste de sa vie.

On imprima trois fois, dès le quinzième siècle, les *Histoires d'Orose*, à Vienne, avant 1475, Augsbourg, 1471, et Venise, 1485, et très-souvent dans le courant du seizième siècle. Fabricius publia le premier l'*Apologeticus* avec les *Histoires*. Une édition fort soignée est due à Sig. Havercamp, Leyde, 1738 et 1767; il s'est servi de douze manuscrits. Conf. *Consultatio*, dans Galland, t. IX; les *Œuvres complètes*, avec une *Introduction*, dans le XXXIe vol. de Migne; Mörner, *de Orosii vita ejusque Historiarum libris*, Berol., 1844; et l'article Église (*histoire de l'*).

Reusch.

ORPHANOI. *Voyez* Hussites.

ORSI (Joseph-Augustin), né à Florence le 9 mai 1692, fit ses premières études chez les Jésuites, entra en 1708 dans l'ordre des Dominicains de Fiésole, et devint professeur de philosophie et de théologie au couvent de Saint-Marc de Florence. La réputation que lui valurent ses leçons et quelques écrits de théologie critique détermina le cardinal Néri Corsini, neveu de Clément XII, à l'appeler à Rome en 1732. Son érudition, son attachement au Saint-Siége, doublement précieux dans les circonstances où l'on se trouvait, le firent successivement nommer membre de plusieurs congrégations, secrétaire de l'Index et maître du sacré palais, en 1749. Le 24 septembre 1759 Clément XIII le créa cardinal, dignité qui ne modifia en rien la simplicité de sa vie solitaire et studieuse. Il mourut à Rome le 13 juin 1761. Orsi s'est surtout fait un nom par son *Histoire de l'Église*, en vingt volumes, dont le premier parut en 1746 et le vingtième dans l'année de sa mort. Il avait commencé le vingt et unième, qui fut publié par son ami Bottari, avec un éloge de l'auteur. Cet ouvrage, plein de détails, et dont le but manifeste est de réfuter les attaques de Fleury contre les Papes, ne s'étend que jusqu'en 600. On en loue avec raison le style, la critique et l'érudition, beaucoup moins l'originalité.

Cette histoire fut continuée par le savant Dominicain *Philippe-Angèle Becchetti* (né en 1743, évêque de Piève, mort en 1814). L'œuvre entière, allant jusqu'au concile de Trente, porte le titre : *Istoria ecclesiastica*, etc., *con continuazione di Becchetti*, 50 vol. in-4°, Rome, 1754-1797; nouv. édit., Venez., 1822, 42 vol. in-16, et Rome, 1838, 50 vol.

En outre, on a encore d'Orsi diverses dissertations de théologie et de controverse, en latin et en italien, dont les plus remarquables sont : *Dissertatio de invocatione Sancti Spiritus in liturgiis Græc.*, 1731. — *De irreformabili Rom. Pontificis in definiendis fidei controversiis judicio*, *adversus quartam Cleri Gallicani propositionem a Bossueto propugnatam*, Rome, 1739, II t. in-4°, continué dans l'opuscule : *De Rom. Pontificis in synodos œcumenicas et earum canones potestate*, Rome, 1740, in-4°. — *Della origine del dominio et della sovranità dei Romani Pontefici sopra gli Stati loro temporalmente soggetti*, Rome, 1742. Fabroni a publié, en 1767, une biographie du cardinal Orsi.

Hitzfelder.

ORTENBOURG (Joachim, comte d'). On sait, en général, l'ardeur avec laquelle les ducs de Bavière, Guillaume et Louis, s'opposèrent à la propagation du luthéranisme dans leurs États. Ils dédaignèrent d'imiter les princes allemands, si empressés à embrasser la réforme pour grossir leurs trésors au détriment de la justice et violenter la conscience de leurs sujets, aux applaudissements forcenés des moines défro-

qués, des prêtres libertins et des religieuses leurs concubines.

Aussi Luther déversa-t-il toute sa colère contre les ducs Guillaume et Louis, qu'il nomme d'immondes pourceaux, d'infâmes persécuteurs, quoique, de tous les princes allemands, ils fussent ceux qui s'appliquèrent le plus assidûment à purger l'Église de leurs États d'un clergé corrompu, convaincus qu'ils étaient, comme ils l'avaient exprimé par leurs ambassadeurs au synode de Salzbourg (1549), que la corruption de la discipline est la mère des hérésies.

Albert V, successeur de Guillaume IV († 1550), ne montra pas moins de sollicitude que son père pour la conservation de la foi; mais il crut devoir procéder par d'autres voies que celui-ci, c'est-à-dire par des concessions, de la prudence et de paternels avertissements, illusion respectable qu'une amère expérience dissipa bientôt. L'esprit d'innovation, de plus en plus envahissant, se manifesta surtout aux diètes de Bavière, dans lesquelles la noblesse et la bourgeoisie émirent des vœux et firent des propositions de plus en plus hardies dans le sens de la réforme; leur audace, croissant de jour en jour, éclata notamment à la diète d'Ingolstadt, au printemps de 1563.

A la tête du mouvement se trouvait *Joachim, comte d'Ortenbourg* (né en 1530); les autres chefs étaient Pancrace de Freyberg, maréchal de la cour, Achaz de Layming, Oswald d'Eck, qui se déclarèrent ouvertement en faveur de la réforme et menacèrent même de soulever les Bavarois contre le gouvernement. Joachim embrassa le luthéranisme et, le 5 octobre 1563, il fit lire du haut des chaires, et dans toutes les tavernes de son comté, un édit portant qu'il se sentait obligé envers Dieu, qui l'avait délivré des ténèbres du papisme, d'éclairer à son tour ses sujets.

Le duc de Bavière trouva avec raison cette conduite illégale, parce que le comté d'Ortenbourg ne relevait pas immédiatement de l'empire, et dangereuse pour la foi des Catholiques de la basse Bavière, parce que l'apostasie du comté d'Ortenbourg, enclavé dans la Bavière, jetait de l'inquiétude dans tout le duché. Chaque jour de petits traités, des opuscules luthériens, partis d'Ortenbourg, inondaient les vallées du Danube, de la Rotte et de la Vils; chaque jour des émissaires envoyés d'Ortenbourg invitaient les sujets bavarois à venir entendre les prédicateurs luthériens, lesquels faisaient prendre aux sujets bavarois accourus vers eux l'engagement de ne plus assister à la messe et de recevoir désormais la communion luthérienne. En vain le duc de Bavière essaya de ramener le comte par la douceur; il finit par se voir contraint de recourir à la force. Il fit occuper, à la fin de 1563 et au commencement de 1564, la ville d'Ortenbourg par ses troupes, et comme, malgré cette mesure, les sermons luthériens continuaient à aller leur train, on emprisonna les prédicateurs; on somma à deux reprises le comte Joachim de comparaître à Munich, et sur son refus toutes ses possessions furent mises sous le séquestre. En s'emparant du château de Mattigkofen on saisit toute la correspondance du comte, qui le compromettait, ainsi que d'autres seigneurs bavarois, et les rendait passibles d'une accusation de haute trahison et du crime de lèse-majesté. Les conjurés s'en tirèrent cependant tous à fort bon compte. La lutte avec le comte d'Ortenbourg dura jusqu'au 10 mai 1566. Alors, grâce à l'intervention de l'empereur et de l'électeur de Saxe, les parties adverses conclurent un arrangement en vertu duquel le comte obtint la restitution de ses domaines et l'autorisation, pour lui, sa famille et ses sujets du comté,

d'embrasser les doctrines nouvelles, à la condition que le culte luthérien ne serait célébré que dans la chapelle du château, jusqu'à ce qu'il fût légalement décidé, par l'issue du procès, si le comte relevait immédiatement ou non de l'empire. Enfin, le 4 mars 1573, la chambre aulique statua que le comté relevait en effet de l'empire, et dès lors Joachim décréta que tout le comté serait soumis à la réforme, que son frère Ulrich avait embrassée dès 1564. Les deux frères tentèrent en même temps d'étendre aux domaines qu'ils avaient en Bavière la liberté religieuse qui leur avait été concédée; mais c'est ce que le duc ne put tolérer, et le conflit s'envenima de nouveau, au point que le duc séquestra tous les domaines et confisqua toutes les rentes que le comte d'Ortenbourg possédait en Bavière. Joachim mourut en 1600, au milieu de cette lutte, qui ne se termina que sous l'électeur Maximilien I[er].

Cf. Huschberg, *Hist. de la maison d'Ortenbourg;* Arétin, *Hist. de l'électeur de Bavière Maximilien I[er];* Freyberg, *Histoire des États de Bavière.*

SCHRÖDL.

ORTHODOXIE. Nom que les Grecs donnent à ce que nous appelons la pureté de la foi, ὀρθῶς δοκεῖν, ὀρθὴ δόξα, ὀρθοδοξία, ὀρθόδοξος πίστις. On nomme orthodoxe celui dont la foi religieuse est parfaitement d'accord avec celle de l'Église ou celui qui croit ce que l'Église prescrit de croire.

En effet, celui qui croit, c'est-à-dire qui tient pour vrai ce que l'Église reconnaît pour vrai et prescrit par là même de croire :

1° Possède la vraie, la juste, l'exacte foi, ὀρθῶς δοκεῖ, puisque, en adhérant à une autorité infaillible en matière de foi, il se met en état d'éviter les illusions, les erreurs qui s'associent trop souvent aux convictions humaines ou à des opinions purement individuelles, en matière de religion;

2° Se met par là en possession d'une doctrine, d'une science véritable, dont l'objet est le vrai Dieu, le monde réel, la création, le péché, l'humanité, la Rédemption, le jugement, tels qu'ils sont, ont été et seront, ὀρθὴ δόξα.

Nous avons exposé, dans les articles DOGME, ÉGLISE, FOI DE L'ÉGLISE, ce qui est nécessaire pour définir et expliquer l'idée d'orthodoxie. Nous n'avons plus ici qu'à examiner l'idée contraire à l'orthodoxie.

Le contraire de l'orthodoxie est l'*hétérodoxie* (ἑτεροδοξία). Celui-là est hétérodoxe dont la conviction religieuse n'est pas fondée sur ce que l'Église enseigne, qui croit autrement qu'elle, ἑτέρως δοκῶν, et qui, par là même, n'admettant pas pour vrai ce que l'Église reconnaît comme tel, tient le faux pour vrai, l'imaginaire pour réel, δόξα ψευδής; dès lors sa foi est erronée, elle est hérétique.

L'hétérodoxie se présente sous diverses formes. En général on peut être hétérodoxe à son insu ou en le sachant, suivant qu'on sait ou qu'on ignore que l'opinion qu'on adopte est contraire à la foi de l'Église. La plupart des théologiens divisent encore l'hétérodoxie dont on a conscience suivant qu'on y tient avec ou sans opiniâtreté, *heterodoxia cum vel sine pertinacia.* L'opiniâtreté consiste dans la volonté qu'on a de maintenir son opinion, quoiqu'on sache qu'elle est contraire à la foi de l'Église. L'opiniâtreté est donc jointe à toute hétérodoxie dont on a conscience, et, par conséquent, sous ce rapport, il ne peut y avoir de différence que dans la durée plus ou moins longue de la volonté erronée; mais cette différence, quelque importante qu'elle puisse être, n'a pas de rap-

port avec la nature même de l'hétérodoxie.

Il y aurait une différence essentielle dans le cas où il y aurait des hétérodoxes qui sauraient que leurs opinions, contraires à la foi de l'Église, sont erronées, et des hétérodoxes qui l'ignoreraient. Mais ce fait, quelque fondé qu'il puisse être souvent, ne doit pas être admis, *in concreto*, sans autre examen; quoi qu'il en coûte, tant que le contraire n'est pas démontré, il faut admettre que l'hétérodoxe considère son opinion pour vraie et la foi de l'Église pour fausse.

Nous nous en tiendrons donc à la distinction générale de l'hétérodoxie dont on a ou n'a pas conscience. Cette distinction est essentielle. L'hétérodoxie dont on a conscience porte le caractère de l'*hérésie* (1); l'autre n'est qu'une simple *erreur*. L'une et l'autre peuvent se rapporter à plusieurs objets, et de là diverses formes particulières que prend l'hétérodoxie.

L'hétérodoxie peut avoir pour objet :

1° Le dogme, dans le sens strict et propre du mot (2).

L'hétérodoxie opposée au dogme proprement dit se nomme, quand l'hétérodoxe en a conscience, hérésie, dans le sens strict, et erreur dogmatique quand il n'en a pas conscience.

2° Les faits qui manifestent le dogme, l'organisation de l'Église, le culte, la discipline. Cette hétérodoxie a deux degrés.

a. Elle est en contradiction avec le dogme comme tel; par exemple quand on rejette la prière et l'oblation du saint Sacrifice pour les morts, la confession auriculaire comme inutile, qu'on considère le mariage avec un protestant divorcé comme légitime, etc., etc.;

(1) *Voy.* Hérésie.
(2) *Voy.* Dogme.

b. Elle est un acte de mépris de l'Église, associé à la prétention de reconnaître et de respecter ses dogmes, comme, par exemple, quand on n'observe pas les rubriques, quand on viole les jours de jeûne et de fête, qu'on transgresse, en général, les lois de l'Église, qu'on dédaigne la hiérarchie, qu'on trouble l'ordre ecclésiastique.

L'hétérodoxie du premier degré est positivement hérésie ou erreur dogmatique; car, au fond, qu'on contredise un dogme directement ou indirectement, cela revient au même. L'hétérodoxie du second degré se nomme *schisme* (1), à juste titre en ce sens qu'elle suppose qu'on se sépare de l'Église, mais inexactement en ce sens que tout schisme est en même temps hérésie, non-seulement indirectement, parce qu'il conduit nécessairement à l'hérésie, mais directement, puisqu'il oppose une opinion contraire au moins à un dogme, savoir celui de l'Église.

3° Les opinions théologiques, *theologumena*, les conséquences, *consequentiæ*, qui, sans avoir été déclarées ni pouvoir valoir comme dogmes, sont cependant admises par tous les théologiens, ou du moins par la majorité, sont tolérées par l'Église, ainsi que les us et coutumes religieux qui répondent à ces opinions et ont la même autorité et la même valeur. Telle est, par exemple, la conviction que la prière devient plus efficace par certaines applications spéciales; que, malgré la destinée ordinaire de l'homme, qui est de gagner sa vie par son travail, l'existence des ordres mendiants est légitime, est bonne même; que la sainte Vierge est déjà ressuscitée, etc., etc. Celui qui nie ces opinions, ces convictions, ces coutumes, est certainement hétérodoxe, mais non plus dans le sens plein du mot; car son opinion, qui dif-

(1) *Voy.* Schisme.

fère de la conviction générale, n'est pas pour cela indubitablement différente de la foi de l'Église ; il n'est pas, dans tous les cas, hérétique ; car l'hérésie n'existe qu'autant que le dogme qu'on nie est positivement enseigné par l'Église.

Quelques théologiens, à l'exemple de Melchior Canus, ont désigné ce genre d'hétérodoxie sous le nom d'erreur, par opposition à l'hérésie proprement dite, en disant qu'elle est contraire non pas à des vérités de foi, *veritatibus fidei*, mais à des vérités catholiques, *veritatibus catholicis*. Mais comme, dans un langage plus précis, le terme d'erreur désigne une tout autre espèce d'hétérodoxie, ainsi que nous l'avons vu plus haut, d'autres théologiens ont désigné l'hétérodoxie dont il s'agit ici par les termes de suspect, dangereux, rapproché de l'erreur, scandaleux, présomptueux, etc., etc.

Si d'anciens théologiens, postérieurs aux scolastiques, ont distingué dix, vingt espèces, et plus encore, d'hétérodoxies, il faut attribuer ces divisions multiples et subtiles à l'esprit du temps, qui se plaisait dans les distinctions sans nombre. En les examinant on pourra toujours les réduire aux trois espèces que nous avons définies.

4° Il peut encore arriver qu'une personne qui, sous tous les rapports, a la vraie foi, a des convictions justes et des sentiments droits, s'exprime inexactement, d'une manière impropre, équivoque, incertaine, fausse même, de telle sorte que son langage semble l'expression d'une opinion hérétique, d'une disposition schismatique, d'une conviction suspecte, présomptueuse, dangereuse ; ces expressions, ces propositions sont alors désignées comme dangereuses, équivoques, erronées. Il peut même arriver qu'avec des expressions exactes, des convictions saines, des dispositions louables, on donne du scandale aux fidèles, on les induise en péril, par exemple si quelqu'un expose ce qu'il y a de plus ardu dans l'ascétisme, ce qui devient facilement abus, dans des controverses ardentes et abstraites, d'une manière qui, quoique conforme à la vérité, doit nécessairement faire paraître aux ignorants l'ascétisme et certaines recherches théologiques comme suspects et blâmables en eux-mêmes. Ces expositions sont désignées comme dangereuses, irréfléchies, scandaleuses. Telle est l'hétérodoxie apparente que nous avons définie sous les n[os] 1, 2 et 3.

Enfin, pour épuiser cette matière, il n'y a qu'à rappeler les expressions qu'à diverses époques la censure ecclésiastique (1) a employées contre toute espèce d'hétérodoxie. Ces expressions, rangées par ordre alphabétique, sont à peu près les suivantes : (*Propositio*) *abrogata*, *acerba*, *æquivoca*, *ambigua*, *amphibologica*, *antiquata*, *apocrypha*, *deducta ex censuralibus*, *denigrativa puritatis fidei*, *derogativa pietatis divinæ*, *detractiva*, *diversiva a suscepta religione christiana*, *dubia*, *erronea*, *eversiva regnorum*, *falsa*, *hæretica*, *idololatrica*, *illusoria jurisdictioni ecclesiasticæ*, *impia*, *improbabilis*, *imprudens*, *infidelis*, *infideliter allegans verba S. Scripturæ*, *injuriosa*, *irreverens*, *insana*, *magica*, *maledica*, *malesonans*, *minus probabilis*, *miscens sacra profanis*, *nova*, *obscura*, *offensa piarum aurium*, *periculosa in fide*, *periculosa in moribus*, *perniciosa*, *præsumtuosa*, *prava*, *proxima hæresi*, *rebellis*, *restrictiva mentaliter*, *sapiens hæresim*, *satirica*, *scandalosa*, *schismatica*, *scrupulosa*, *seditiosa*, *seductiva*, *simulativa sacramentorum*, *sortilega*, *stulta*, *subsannativa religionis christianæ*, *superstitiosa*, *suspecta de hæresi*, *suspensiva*

(1) *Voy.* CENSURE ECCLÉSIASTIQUE.

gravis resolutionis, *temeraria*, *tentativa Dei*, *verbo Dei contraria*.

Toute hétérodoxie est innovation, néologie, *novatio*, et par là même déjà suspecte d'erreur, car l'erreur suppose la vérité, comme le péché suppose le bien. C'est à ce point de vue surtout que les Pères de l'Église, à l'exemple des Apôtres S. Paul et S. Jean, ont considéré toutes les erreurs auxquelles ils ont eu affaire. Ils nomment tous les hérétiques des novateurs, *novatores*, καινοτομοῦντες, des contempteurs de la divine tradition, *divina traditio*, θεία παράδοσις. Mais l'innovation nous apparaît sous diverses formes, correspondant à celles que prend l'hétérodoxie comme telle.

La nouveauté porte-t-elle sur la foi, mettant à sa place des opinions erronées : elle rejette directement ce qui provient des Apôtres, ce qui a été cru et tenu pour vrai par l'Église primitive. Porte-t-elle sur des faits par lesquels la foi se manifeste et se réalise, ou sur ce que les théologiens appellent les vérités catholiques, *veritates catholicæ*, ou sur le terme même par lequel l'idée dogmatique est définie : elle rejette également ce qui est primitif, ce qui existait dès le commencement, non pas directement, en ce que les formes déterminées sous lesquelles ces choses existent aujourd'hui n'ont été arrêtées que dans le cours du temps, les unes plus tôt, les autres plus tard, à la suite d'un développement naturel auquel l'Église est soumise dans son organisation et sa science, mais toujours indirectement, par cela que rien de véritablement nouveau ne s'est introduit, en aucun temps, depuis les Apôtres, dans l'Église, et que tout ce qui existe actuellement a existé essentiellement dès l'origine, ce qui est postérieur et actuel dans l'Église, dit Vincent de Lérins, se comportant, par rapport à ce qui est antérieur et primordial, exactement comme les membres et les formes de l'homme adulte par rapport au même homme, jeune encore et avant sa croissance.

On sait que, sous cette forme, l'innovation veut passer pour rénovation, la nouveauté prétend être un pur renouvellement de l'ancien, et on voit quelle est, dans ce cas, la tâche de la théologie. Mais il faut reconnaître en même temps que toute innovation ne doit pas être stigmatisée comme néologie, dans le sens mauvais du mot. Nous avons déjà remarqué que ce qui complète la foi de l'Église, que ce qui achève sa constitution et parfait ses formes, suivant les conditions nécessaires de tout développement historique, ne doit pas être considéré dans ce cas comme innovation. On peut produire du nouveau sans être coupable d'innovation. En effet on comprend, et cette possibilité est constatée par l'histoire :

1° Que des abus puissent se glisser dans les usages de l'Église et devenir tellement généraux qu'ils semblent l'expression de la foi de l'Église, tandis qu'ils ne le sont en aucune façon ;

2° Que, moins facilement, il est vrai, des idées inexactes, même fausses, puissent finir par être admises pendant un certain temps par un certain nombre de théologiens.

Or celui qui s'oppose à ces abus, à ces écarts, en cherchant à rétablir ce qui est ancien, ce qui est authentique, ce qui est juste, n'est évidemment pas un novateur, mais un rénovateur.

En quoi se distingue-t-il du novateur hétérodoxe ? Comment peut-il prouver qu'il est un rénovateur orthodoxe ? Rien de plus facile. Non-seulement les premiers actes d'une entreprise de réforme révèlent presque toujours l'esprit du réformateur si complétement que personne ne peut être en doute sur sa foi et ses dispositions religieuses ; mais encore le vrai réfor-

mateur est toujours à même d'établir l'orthodoxie de son entreprise par des preuves historiques.

L'histoire est là, elle prouve par le fait ce qui a toujours, partout, universellement existé; quand cette preuve est impossible, il est évident que ce qu'on avance est faux. De plus, si celui qui propose du nouveau est repoussé ou repris par les autorités de l'Église, il démontrera son orthodoxie et s'affranchira de tout soupçon d'innovation en se soumettant absolument à leur jugement et en reconnaissant que c'est l'Église, et non l'individu, qui sait et peut savoir ce qui est juste.

Cette matière n'a été guère traitée dans les manuels et les livres élémentaires de dogmatique modernes; en revanche elle l'a été surabondamment dans les anciens auteurs. Ce qu'il y a de mieux à ce sujet, pour la solidité et la clarté, se trouve dans Melchior Canus, *de Loc. theol. lib. XII*, et dans Tournely, *Curs. theolog.*, t. V, *Append. de Censuris et notis theol.*

MATTÈS.

ORTHODOXIE (LA FÊTE DE L') fut introduite dans l'Église grecque, en 842, à Constantinople, en mémoire de la fin de la controverse des images, du rétablissement de la doctrine catholique (orthodoxe) et du culte des images. A la mort de l'empereur Théophile, Manuel, oncle de l'impératrice Théodora, qui partageait avec elle la régence pendant la minorité de son fils Michel, prit à cœur le rétablissement des images, conformément aux décrets du second synode de Nicée (1). Théodora y était d'autant plus disposée qu'elle n'avait supporté qu'avec un profond chagrin les dispositions hostiles de l'empereur, et qu'elle avait toujours désiré trouver une occasion favorable de rétablir les images dans l'Église.

On donna par conséquent avis au patriarche de Constantinople, l'iconoclaste Leconomantes, du projet de l'impératrice et du régent, en lui faisant comprendre que, s'il ne se conformait pas à leur désir, il devait se résoudre à quitter son siége patriarcal et Constantinople.

L'impératrice convoqua en même temps à Constantinople un concile qui excommunia les iconoclastes, confirma les décrets du second concile de Nicée concernant les images et en rétablit l'usage dans les églises. Méthode, qui avait souffert de cruelles persécutions sous les empereurs Michel le Bègue et Théophile, fut nommé patriarche de Constantinople.

La nuit qui précéda le premier dimanche de carême (d'après le calcul des Grecs, — le second dimanche d'après celui des Latins), le nouveau patriarche et l'impératrice demeurèrent en prières dans l'église de Notre-Dame, et le jour suivant ils se rendirent processionnellement, avec tout le peuple, dans l'église de Sainte-Sophie, où les images furent solennellement rétablies pendant la célébration de la messe.

L'impératrice donna dans son palais une fête splendide au clergé, à tous les confesseurs qui avaient eu à souffrir pendant la persécution, et elle renouvela la même fête tous les ans, au même jour, pendant toute sa vie. On la nomma la *fête de l'Orthodoxie*, et l'Église grecque la célèbre toujours le premier dimanche de carême (style grec). Cette fête a un office propre. La veille on chante en l'honneur des images un hymne composé par le confesseur Théophane, de Jérusalem, qui fut nommé archevêque de Nicée en compensation des souffrances qu'il avait eu à supporter durant la controverse; ensuite on lit une légende contenant l'histoire de la persécution des iconoclastes. Le matin de la fête on fait une procession

(1) *Voy.* IMAGES (controverse des).

solennelle, où l'on porte la vraie croix, de saintes images, et l'on chante un hymne en leur honneur.

Ainsi cette fête rétablit réellement le culte des images, que le second concile de Nicée n'avait pu que décréter; elle fit de ces décrets un fait vivant, une coutume permanente, et dès lors il ne fut plus question de la controverse des images dans l'Église grecque.

Cf. Fleury, *Hist. eccl.*, liv. XLVIII, c. 4-7.

MARX.

ORTUINUS (GRATIUS). *Voy.* ÉPÎTRES DES HOMMES OBSCURS.

OSCULATORIUM. *Voyez* BAISER DE PAIX.

OSÉE (הוֹשֵׁעַ; LXX, Ὠσηέ), dernier roi d'Israël. Il était fils d'Éla et se mit à la tête d'une révolte contre Phacée, roi d'Israël, fils de Romélie (Remalja), à la suite de laquelle, au bout d'un interrègne de huit ans, il monta sur le trône; car Phacée fut tué (1) dans la vingtième année de Joatham, c'est-à-dire (Joatham n'ayant régné que seize ans) dans la quatrième année d'Achaz, et ce ne fut que dans la douzième année d'Achaz, par conséquent huit ans plus tard, qu'Osée monta réellement sur le trône (2). Il était un peu meilleur que ses prédécesseurs (3), mais il ne put sauver l'État, miné de toutes parts. Peu après son élévation sur le trône, Salmanassar, roi d'Assyrie, marcha contre lui, le défit et le rendit tributaire (4). Plus tard Osée fit alliance avec Soa, roi d'Égypte, et cessa de payer le tribut aux Assyriens. Salmanassar prit Osée et le jeta dans une prison; puis il ravagea tout le pays, assiégea Samarie pendant trois ans, et finit par s'en emparer, dans la neuvième année du règne d'Osée. La ville fut ruinée et le peuple conduit en exil en Assyrie (1), tandis que des colons étrangers des provinces d'Assyrie vinrent habiter la terre d'Israël (2).

(1) IV *Rois*, 15, 30.
(2) *Ib.*, 17, 1.
(3) *Ib.*, 17, 2.
(4) *Ib.*, 17, 3.

OSÉE (הוֹשֵׁעַ; LXX, Ὠσηέ), prophète. On sait peu de chose de sa vie. Le titre de son livre le désigne comme le fils de Béeri, qu'on ne connaît pas d'ailleurs, et ajoute qu'il prophétisa sous les règnes d'Ozias, de Joatham, d'Achaz et d'Ézéchias, rois de Juda, et sous le règne de Jéroboam II, fils de Joas, roi d'Israël (3). Cette donnée, qui indique assez vaguement le temps où il vécut, peut être entendue de plusieurs manières, à cause de la discordance apparente qui règne dans les données chronologiques du quatrième livre des Rois, et on s'en est servi pour révoquer en doute l'exactitude et l'authenticité de ce livre. Spinosa avait déjà prétendu qu'Osée, d'après son propre dire (dans le titre), avait été prophète pendant plus de quatre-vingts ans (4), et de Wette calcule encore, dans la deuxième édition de son Introduction, qu'Osée prophétisa de quatre-vingts à quatre-vingt-dix ans, ce qui, dit-il, est incroyable (5).

D'après IV Rois, 14, 21; 15, 1, 2, Osias aurait survécu 38 ans à Jéroboam II; si l'on ajoute à ces 38 ans les 16 ans de Joatham, les 16 ans d'Achaz et 2 ou 3 ans des règnes de Jéroboam et d'Ézéchias, par conséquent en tout 36 à 38 ans, on obtient, non pas de 80 à 90, mais toujours de 74 à 76 ans pour l'activité prophétique d'Osée. D'après IV Rois, 14, 2, 21, 23, Osée survécut à Jéroboam environ 25 ans. Y ajoute-t-on les 36 à 38 ans dont nous venons de parler : on obtient 61 à 63 ans. D'après IV Rois, 15, 8, comparé aux

(1) IV *Rois*, 17, 16. *Voy.* EXIL.
(2) IV *Rois*, 17, 24.
(3) *Osée*, 1, 1.
(4) *Tract. theol. pol.*, c. 10.
(5) P. 312.

passages cités, Osée n'aurait survécu à Jéroboam que pendant 14 ans; avec les 36 à 38, on a 50 à 52 ans. Mais c'est le chiffre 61 à 63 qu'il faut considérer comme le plus exact; car, dans le premier des cas indiqués ci-dessus, les années de la minorité d'Osée ne sont pas comptées, et, dans le second cas, on ne tient pas compte des 11 années de l'interrègne entre Jéroboam et Zacharias.

Or une activité de 61 à 63 années ne devait pas étonner de la part d'un prophète hébreu, à une époque où l'on avait vu le grand-prêtre Joïada atteindre l'âge de 130 ans (1). On n'a par conséquent pas de motif de changer la durée de l'activité prophétique d'Osée, dont parle le titre de son livre.

La question de savoir si Osée appartint au royaume de Juda ou à celui d'Israël a été résolue dans l'un et l'autre sens. Cependant, comme Osée prophétise dans le royaume d'Israël et s'adresse presque uniquement à ce royaume, et qu'il ne fait qu'accidentellement, et de temps à autre, allusion au royaume de Juda, il est plus probable qu'il appartenait à Israël. C'est ainsi qu'une tradition postérieure, peu certaine il est vrai, désigne un endroit nommé Belmoth, dans la tribu d'Issachar, comme le lieu de sa naissance (2). Cette présomption n'est pas infirmée par ce fait qu'Osée parle plus favorablement du royaume de Juda que de celui d'Israël, puisque ce qu'il dit est conforme à la vérité.

La teneur du livre prouve aussi la vérité de l'inscription, car Hitzig lui-même (3) reconnaît que 1, 4, appartient encore au règne de Jéroboam, et le chap. 10, 4, parle de la ruine de Beth-Arbel par Salmanassar, par conséquent de la première invasion des Assyriens en Israël, sous son dernier roi Osée (1), au temps où Ézéchias avait déjà commencé ou allait commencer à régner en Juda.

(1) II *Paral.*, 24, 16.

(2) Knobel, *Prophétisme*, II, 154.

(3) *Les Douze petits Prophètes*, p. 77.

Les discours prophétiques d'Osée supposent une situation semblable à celle qui exista réellement vers la fin du long et heureux règne de Jéroboam, et plus tard en Israël. En effet les richesses et le bien-être s'étaient accrus, en même temps que le luxe et la débauche, le culte des idoles et des faux dieux, qui n'avait jamais cessé, prenant plus que jamais le dessus, entraînant la corruption morale qui en est la fatale conséquence; à la suite avaient éclaté l'anarchie, les révoltes, le meurtre des rois, qui s'étaient succédé presque sans interruption jusqu'au moment où le royaume devint la proie des Assyriens.

Les prophéties d'Osée, qui supposent cette situation, se partagent en deux parties.

La première partie (1-3) représente par une action symbolique la grossière apostasie d'Israël et son châtiment, en même temps que l'amendement futur d'Israël et sa rentrée en grâce.

La deuxième partie (ch. 4-14) traite au fond le même sujet, mais d'une tout autre manière. Le prophète réprouve l'infidélité du peuple, les désordres de son culte idolâtrique, sa grossière immoralité, la confiance qu'il met en des secours purement humains, ses alliances avec les peuples étrangers, qu'il préfère à l'alliance de Jéhova; puis il annonce la ruine inévitable de toute la nation infidèle et sourde aux avertissements, sa captivité parmi les peuples étrangers. Il finit toutefois par promettre la rentrée en grâce et la restauration d'Israël.

Ainsi la seconde partie ne paraît qu'un développement de la première.

(1) IV *Rois*, 17, 3.

L'ensemble marche chronologiquement, car il est visible que les premiers discours du prophète sont antérieurs aux derniers, ce qu'ont reconnu ceux qui ont cherché à déterminer bien exactement le temps et le rapport des discours entre eux (1).

A l'ordre chronologique se rattache l'ordre des faits, en ce que partout, comme le remarque de Wette (2), on sent une certaine progression dans les avertissements, qui s'élèvent des reproches aux menaces, des menaces aux promesses de retour et de réintégration dans la grâce.

Ainsi s'écroule la principale base de l'objection de ceux qui prétendent que ce n'est pas Osée lui-même qui a réuni les prophéties telles qu'elles se trouvent dans le recueil actuel et que cette collection n'a été faite que plus tard (3).

En revanche tout l'ensemble du livre d'Osée porte à croire que, vers la fin de sa vie, le prophète résuma sommairement ce qu'il avait dit de plus important, dans diverses circonstances, au peuple d'Israël, et qu'il donna, pour ainsi dire, un abrégé de ses prophéties (4). C'est ce qui explique pourquoi il se trouve si peu de détails historiques, nets et positifs, dans les discours d'Osée. En écrivant ces discours plus tard, ce qui était purement actuel et local devait disparaître comme peu essentiel devant la chose capitale, et c'est ce qui explique pourquoi ceux qui ont voulu déterminer exactement le temps de chaque discours et les faits précis auxquels ils se rapportent n'ont pas réussi.

Le style d'Osée est pittoresque, rapide et concis; il indique plus qu'il n'explique; il est sententieux, et S. Jérôme le caractérise parfaitement en disant : *Hoseas commaticus est et quasi per sententias loquens* (1). Il viole assez souvent les usages de la langue, et, comme on ne sait que très-imparfaitement l'histoire des temps auxquels ses discours se rapportent, quelque évident que soit en somme l'objet principal, ces prophéties sont au nombre des plus obscures et des plus difficiles de l'Ancien Testament.

Jusqu'à ces derniers temps on n'a jamais attaqué l'*intégrité* du livre d'Osée. Redslob (2) a prétendu qu'une grande partie du ch. 7, 4-10, est une glose mise en marge du texte. Il suffira, pour apprécier les motifs insignifiants sur lesquels il fonde son opinion, de renvoyer aux observations de Hävernick (3).

WELTE.

OSIANDER (ANDRÉ), l'ancien, théologien luthérien, né le 19 décembre 1498 à Gunzenhausen, où son père était forgeron, étudia à Ingolstadt et à Wittenberg, et apprit l'hébreu au couvent des Augustins de Nurenberg. Il n'avait que 22 ans lorsqu'il fut nommé professeur d'hébreu. A dater de ce moment Osiander vécut pendant vingt-sept ans à Nurenberg, s'y déclarant un des premiers en faveur de Luther, y travaillant à la propagation des doctrines nouvelles avec une ardeur de caractère, une vivacité de tempérament et des dispositions morales qui le rapprochaient beaucoup de son maître. Nurenberg, où florissaient alors le commerce, les arts et les richesses, devint très-naturellement le centre de la réforme pour l'Allemagne méridionale; non-seulement les villes les plus rap-

(1) Cf. Herbst, *Introd.*, II, 2, p. 108. Hitzig, *les Douze petits Prophètes*, p. 72.
(2) *Introd.*, p. 349.
(3) Stuck, *Hoseas propheta. Introductionem præmisit*, etc., p. 132 sq.
(4) Cf. Hævernick, *Introd.*, II, 2, p. 288.

(1) *Præf. ad XII Proph.*
(2) *Intégrité du texte d'Osée*, 7, 4-10, *mise en question*, Hamb., 1842.
(3) *Introd.*, II, 2 d., p. 289.

prochées, Anspach et d'autres, reconnurent par le fait sa suprématie, mais toutes les villes environnantes de l'empire, Augsbourg, Ulm, etc. Osiander était considéré comme un des apôtres les plus instruits et les plus ardents de la doctrine de Luther, et il parut à ce titre aux conférences de Schwabach, Marbourg et Worms, et à la diète d'Augsbourg. Il attacha bientôt à son parti dans Nurenberg Dominique Schleupner, prédicateur de Saint-Sébalde (1522), Thomas Vénatorius, Dominicain défroqué (1523), Léonard Culmann, provincial des Augustins, Wenceslas Luigi, ami intime de Luther, André Althamer, diacre de Saint-Sébalde, le prieur des Chartreux Stöckel et les prévôts Besler et Pomer. Mais l'union qui avait régné d'abord parmi ceux qui se nommaient les amis de la réforme se transforma bientôt en scandaleuses divisions. Elles éclatèrent lorsqu'il fallut organiser la nouvelle Église, ce dont le conseil municipal de Nurenberg avait chargé Osiander en 1531.

Son projet fut repoussé par ses collègues Schleupner, Link et Stöckel; ceux-ci en proposèrent un de leur façon, qu'au grand chagrin d'Osiander le conseil approuva. Dès lors Osiander s'éleva, dans son enseignement, contre les changements qu'on avait introduits et reprit la défense des anciennes coutumes. Quoiqu'il eût, dans l'origine, travaillé à l'abolition de la confession et à l'introduction de ce que l'on appelait l'absolution commune, celle-ci, une fois admise par ses collègues, lui parut impie, non fondée sur la parole de Dieu, bonne uniquement « pour des drôles, pour des hommes de sac et de corde », et il réclama énergiquement l'absolution particulière par un ecclésiastique comme une condition absolue de la rémission des péchés. Il résulta de là une violente polémique; on s'attaqua sans ménagement du haut de la chaire, malgré la défense du conseil et l'intervention des théologiens de Wittenberg. Cette opposition et l'expérience faite par Osiander que la situation religieuse du peuple allait en s'empirant chaque jour le déterminèrent à donner sa démission. Cependant il céda aux instances qu'on lui fit pour le retenir, lorsqu'il se sentit soutenu par un nouveau collègue fort habile, Veit Dietrich (1), disciple de Luther. La polémique relative à l'absolution, un moment calmée, se renouvela avec intensité. Osiander s'en prit aux prédicateurs, et attribua surtout au rejet de l'absolution privée la corruption qui s'emparait de tous les esprits. Veit Dietrich s'accordait à dire, avec Osiander, que la nouvelle manière dont les protestants exerçaient la puissance des clefs avait une fâcheuse influence sur le peuple, mais il était d'avis que la prédication de l'Évangile n'était pas autre chose qu'une absolution, qui rendait toute autre absolution inutile.

La polémique à ce sujet dura pendant sept années consécutives et rendit de plus en plus intolérables les rapports entre Osiander d'une part, les prédicateurs et le conseil de Nurenberg d'autre part. Luther et Mélanchthon eux-mêmes, qui jusqu'alors avaient souvent exprimé de la manière la plus flatteuse leur reconnaissance envers Osiander, finirent par trouver qu'il avait une manière de voir par trop indépendante, que son audace allait au delà de leurs vues, et Mélanchthon se plaignit particulièrement de ce qu'Osiander se permettait d'écorner les dogmes qui, à son avis, avaient été si habilement arrondis par les réformateurs.

Du reste, au fond de la controverse sur l'absolution il y avait une doctrine plus grave en question, c'est-à-dire le dogme même de la justification. Osian-

(1) *Voy.* Dietrich.

der avait une opinion toute particulière à ce sujet.

Tandis que les théologiens luthériens attribuaient la justification à l'imputation des mérites du Christ, Osiander pensait qu'elle s'opérait par l'intime union de la justice substantielle de Dieu avec notre âme. Il s'appuyait sur les paroles des prophètes Isaïe et Jérémie : « Dieu est votre justice. » Il pensait que nous ne vivons que par la vie substantielle de Dieu, que nous n'aimons Dieu que par l'amour substantiel qu'il a pour lui-même, de même que nous sommes justes par la justice essentielle qu'il nous communique et par la substance du Verbe incarné, qui réside en nous par la foi, par la parole et par les sacrements. Du moment où l'on travailla à consolider la confession d'Augsbourg, Osiander fit tout au monde pour faire admettre sa doctrine de la justification, et il la défendit à Smalkalde, contre les Luthériens, avec une hardiesse qui étonna tout le monde. Mais on le toléra, parce qu'on craignait de réveiller de nouvelles discussions de la part d'un parti auprès duquel Osiander tenait un rang éminent par sa science. D'ailleurs Osiander, qui aimait le plaisir et la bonne chère, avait le talent d'amuser Luther à table, même quand, abusant des textes de l'Écriture, ses plaisanteries dépassaient les bornes du respect dû aux choses saintes.

Osiander ne cessait pas de s'en prendre aux réformateurs de Nurenberg, parmi lesquels Veit Dietrich jouait surtout un rôle, et de les attaquer en proportion du zèle qu'ils mettaient à abolir tout ce qui restait du Catholicisme. Dietrich voulut qu'on laissât de côté l'ordination ecclésiastique par l'imposition des mains, tandis qu'Osiander tenait ce signe extérieur pour indispensable ; il cherchait en même temps à maintenir autant que possible la doctrine catholique du sacrifice de la messe et de la transsubstantiation, et les défendit contre les attaques portées par Luther aux messes clandestines (*Winkelmess*).

Il empêcha, en 1530, qu'on abolît à Nurenberg la messe allemande, sans communiants, qu'on avait conservée jusqu'alors (1). Mélanchthon conseilla à son disciple Dietrich d'étouffer l'affaire par le silence, de peur d'exciter davantage l'irritable Osiander. Osiander ne cessait pas non plus de s'élever contre le conseil de Nurenberg, qui exerçait en effet une véritable tyrannie religieuse, instituait et destituait les ministres de l'Église, et, sous ce rapport, son collègue Dietrich s'entendait avec lui, tout comme dans les plaintes qu'il élevait sur la déplorable décadence des mœurs dans tous les rangs de la société. « Avant l'Évangile, disait Dietrich, les habitants de Nurenberg n'étaient possédés que par un démon ; aujourd'hui sept autres plus mauvais que le premier se sont emparés d'eux. »

Ce fut au milieu de ces luttes qu'apparut l'intérim, qui fut introduit également à Nurenberg.

Peu après, Osiander quitta cette ville, sans prendre congé, et se rendit à Breslau, avec le dessein de propager dans le nord le feu allumé au midi, du moins à en juger par une parole d'Osiander à son ami Moiban : « Le lion (Luther) est mort et je ne crains pas les renards. » Cependant on disait qu'il avait quitté Nurenberg, non à cause de l'intérim, mais de peur que l'article concernant la messe ne suscitât de nouvelles controverses. Le départ d'Osiander n'avait nullement rétabli la paix religieuse à Nurenberg.

Le nouveau prédicateur, Wolfgang Waldner, autre Dominicain défroqué, était un ardent adversaire de la doctrine

(1) Cf. Dœllinger, *la Réforme*, etc., t. II, p. 9?

d'Osiander sur la justification, tandis qu'un certain Culmann prenait fait et cause pour elle ; il rejetait du haut de la chaire la doctrine de la justice purement imputative et prêchait la sanctification opérée par la présence de la justice substantielle de Dieu dans les fidèles. Osiander écrivit de Breslau au duc Albert de Prusse que les empiétements du conseil de Nurenberg dans le domaine religieux l'avaient déterminé à quitter cette ville. En 1548 le duc appela Osiander en qualité de curé de la vieille ville à Kœnigsberg ; en 1549 il le nomma professeur de théologie à l'université de cette ville, qui venait d'être instituée à la place du gymnase qu'en 1541 on avait créé pour en faire une pépinière du luthéranisme.

En 1551 le duc Albert le nomma aussi vice-président de l'évêché de Samland. Albert, grand-maître de l'ordre Teutonique et margrave de Brandebourg, pensant à se rendre indépendant de la suzeraineté de la Pologne, s'était adressé à cette occasion à la diète de Nurenberg et y avait appris à connaître Osiander. Il s'était souvent entretenu avec lui et avait pris goût pour les doctrines nouvelles, auxquelles semblaient également enclins les évêques de Poméranie et de Samland qui l'accompagnaient.

Albert, à son retour, reçut de Luther le conseil « d'éviter la fausse chasteté et d'en venir à la véritable chasteté conjugale, » ce qu'Albert mit à exécution en se mariant, en 1526, avec Dorothée, fille du roi de Danemark, et en proclamant par là qu'il renonçait à la foi catholique.

En 1523 Albert demanda quelques-uns de ses disciples à Luther ; celui-ci lui envoya sans retard un certain Jean Brismann, Minime défroqué, et le zélateur Amandus, et dès 1525 Luther put dire « qu'en Prusse l'Évangile coulait à pleins bords. » L'indigne évêque de Samland, George de Polentz, eut une grande part à la propagation de la nouvelle doctrine, après avoir commencé par remettre entre les mains du duc Albert l'administration temporelle de son diocèse ; son exemple fut suivi par l'évêque apostat de Poméranie, qui se fit également donner des dédommagements pour sa renonciation à sa dignité de prince séculier. La majeure partie des chevaliers Teutoniques renoncèrent à leur costume et en même temps à leur foi ; il en fut de même des chanoines. En 1526 on soumit au duc et aux états, qui l'approuvèrent, le projet d'une nouvelle organisation ecclésiastique qui avait été concerté avec les prédicateurs de Kœnigsberg. Ainsi la Prusse avait déjà renoncé aux formes catholiques lorsque Osiander prit la parole à Kœnigsberg. Il déclama avec sa violence ordinaire, proclama du haut de la chaire son opinion sur la ressemblance divine, sur la justification, etc., et bientôt il eut mis toute l'université de Kœnigsberg en feu. La controverse théologique, qui porta son nom, ne cessa plus jusqu'à sa mort, le 17 octobre 1552.

On sait que partout, dans le camp des réformateurs, avaient éclaté les disputes, les divisions, les querelles.

Osiander en particulier était en guerre avec tout le monde. Durant les dernières années de sa vie il eut à faire avec Joachim Mörlin (1). Mörlin, partisan opiniâtre de Luther, dut fuir devant la haine des Mélanchthoniens de Wittenberg et devint d'abord pasteur d'Arnstadt. Obligé de nouveau de quitter cette ville, et plus tard Göttingue, à la suite de ses prédications furibondes, il fut appelé comme prédicateur de la cathédrale à Kœnigsberg, où le duc Albert voulut l'employer en qualité d'intermédiaire entre Osiander et les autres théologiens de Kœnigs-

(1) *Voy.* Moerlin.

berg; mais, oubliant son rôle, Mörlin se prononça bientôt avec fureur contre Osiander, s'écriant du haut de la chaire : « Que ne puis-je commander à tous les diables de l'enfer de s'abattre sur les partisans d'Osiander! » Chaque dimanche il déclamait contre la doctrine d'Osiander concernant la nécessité de la justice intérieure et réelle dans l'homme, sans laquelle il ne peut être déclaré juste par Dieu, et cherchait à convaincre le peuple qu'Osiander voulait lui ravir la véritable consolation de l'Évangile, le dogme si doux de l'imputation, l'œuvre de la rédemption du Christ et celle de la justification de l'homme étant une seule et même œuvre.

Osiander trouva dans Mörlin un rival qui l'égala en rudesse et en violence, après avoir eu, comme lui, Luther pour maître; mais Mörlin, allant au delà de toute mesure, dut céder le terrain et quitter le pays. En 1566 il fut rappelé en qualité d'évêque de Samland. On comprend que Mörlin n'ait pas été oublié dans les nombreux écrits polémiques d'Osiander.

Outre ces pamphlets, dirigés contre ses adversaires luthériens et catholiques, Osiander laissa les écrits suivants :

1. *Harmonia evangelica*, in-folio;
2. *Epistola ad Zwinglium de Eucharistia*;
3. *Dissertat. duæ de Lege et Evangelio, et Justificatione*;
4. *Liber de Imagine Dei, quid sit.*

Les doctrines soutenues par Osiander provoquèrent plusieurs écrits, entre autres : *Alberti Brandeburg. ducis Boruss. de Osiandrismo; Christophori ducis Wurtemb. literæ de Osiandrismo; Wigandi tractatus de Osiandrismo.*

Cf. BRENZ, CHEMNITZ, MÉLANCHTHON, MÉNIUS.

DUX.

OSIANDER (LUC), fils d'André Osiander (1), théologien luthérien comme son père, né à Nurenberg, le 16 décembre 1524, étudia dans cette ville et à Königsberg. Luc avait hérité du talent et de l'orgueil de son père. Il entra en carrière dans le Wurtemberg, en devenant diacre à Göppingen, en 1555. Il fut successivement nommé superintendant spécial et curé de Blaubleuren en 1558, curé de Saint-Léonard et superintendant à Stuttgard en 1560, conseiller de consistoire et prédicateur de la ville, abbé d'Adelberg et superintendant général en 1596. Lorsqu'il fut question d'accueillir les Juifs dans le pays Osiander s'y opposa, ce qui le fit tomber dans la disgrâce du duc de Wurtemberg et le fit reléguer en qualité de curé honoraire à Esslingen en 1598. Cependant, au bout d'un an, il fut rappelé à Stuttgard, où il mourut en 1604.

Il donna des preuves de sa capacité dans plusieurs conférences auxquelles il assista, telles que la conférence de Maulbrunn, en 1564, de Mömpelgard, en 1586, de Ratisbonne, en 1594; il prit aussi une part très-active à la rédaction de la formule de concorde.

Luc Osiander fit un extrait des Centuriateurs de Magdebourg (2), afin de contribuer à la propagation de l'ouvrage en en allégeant l'allure. Cet extrait fut également publié, en allemand, en 1630, sous le titre de *Précis de l'histoire de l'Église.*

Nous citerons, parmi les autres ouvrages d'Osiander : *Commentaires sur la Bible*, en latin; *Instruction sur la Religion chrétienne; Enchiridia controversiarum religionis cum Pontificiis, Calvinianis et Anabaptistis*, Tubing., 1605, in-8°; *Commentaire sur les Évangiles; Sermons* et *Opuscules polémiques.*

(1) *Voy.* l'article précédent.
(2) *Voy.* CENTURIATEURS.

Il ne faut pas confondre avec le précédent Luc Osiander, le jeune, né à Stuttgard en 1571, qui, après avoir occupé diverses autres places, vint en 1612 à Bebenhausen et en 1616 à Maulbrunn, en qualité de conseiller ducal et de superintendant général; fut, en 1619, nommé professeur ordinaire de théologie à Tubingue, où il devint chancelier de l'université et prieur de l'église. Il déploya une grande ardeur contre les Jésuites, les réformés, les anabaptistes et les Schwenkfeldiens, et fut un des plus zélés défenseurs de l'ubiquisme luthérien.

On a de lui : *Justa defensio de quatuor quæstionibus quoad omnipræsentiam humanæ Christi naturæ; Disputatio de omnipræsentia Christi hominis*; des panégyriques en latin; *de Baptismo; de Regimine ecclesiastico; de Viribus liberi arbitrii*, etc., etc.

Dux.

OSIUS, évêque de Cordoue (*Corduba*, *Cordova*), en Espagne, jouit parmi ses compatriotes d'une éclatante réputation et d'une autorité si solide que l'on recherchait avidement et écoutait avec confiance sa parole dans toute la chrétienté. Ce fut, durant les orages suscités dans l'Église au quatrième siècle par Arius et ses adhérents passionnés, à Osius, à son intelligence et à son activité, que les évêques, aussi bien que les mandataires de l'autorité civile, demandèrent en bien des circonstances conseils et secours.

A en juger d'après la date de sa mort celle de sa naissance paraît pouvoir être fixée vers 260, et c'est avec autant de probabilité qu'on pense qu'il vit le jour à Cordoue, en tous cas en Espagne.

Osius se fit remarquer, étant encore laïque, parmi les fidèles, par sa vertu et ses talents, si bien que ses concitoyens l'élevèrent, vers la fin du troisième siècle, au siége épiscopal de Cordoue, qu'il occupa, le cas est presque unique, pendant soixante ans. C'était surtout la fermeté de sa foi et la pureté de ses mœurs qui avaient attiré sur lui les regards et lui avaient valu la confiance de ses compatriotes. Ils le considéraient comme un saint, suivant la signification de son nom (1), et les investigations les plus sévères d'un ennemi mortel n'auraient pu découvrir de tache dans sa vie. On admirait sa sagesse et ses lumières en toutes choses (2). Bientôt le feu des épreuves trempa son caractère. La persécution élevée en Orient par les ordres de Dioclétien éclata sur les confins occidentaux de l'empire romain, et Maximien Hercule, collègue de Dioclétien, sévit en Espagne avec une aveugle fureur contre les courageux athlètes de la foi chrétienne, et, par conséquent, avant tous, contre l'évêque de Cordoue. Osius, inébranlable au milieu des supplices, acquit le nom et la gloire d'un confesseur du Christ (*confessor*) (3). L'abdication de Maximien (305) put seule sauver Osius d'une mort violente (4). De même que sa foi héroïque avait éclaté durant la persécution, sa sagesse se signala au concile d'Elvire (5), qui, tenu probablement en 305, décréta des mesures très-sévères concernant la discipline ecclésiastique. Dans les exemplaires qui subsistent des délibérations de ce concile, Osius tient le second rang parmi les dix-neuf évêques qui y assistèrent. Bientôt la renommée de sa piété et de sa sagesse s'étendit au delà de sa patrie, dans toutes les églises de la Catholicité. Aussi l'empereur Constantin lui témoigna-t-il, en montant sur le trône, une estime et un respect tout particuliers, et le consultait-il

(1) Ὅσιος, juste, pieux, saint.

(2) Sozom., *Hist. eccl.*, l. 1, c. 16. Théodoret, l. I, c. 6.

(3) *Voy.* Confesseur.

(4) Baron., ad ann. 303.

(5) *Voy.* Elvire.

avec confiance dans les affaires les plus importantes. Osius suivit l'empereur en Orient.

Peu de temps après, Constantin, voulant mettre un terme aux divisions qui agitaient l'Église au sujet de la Pâque, et surtout à la controverse suscitée par Arius à Alexandrie et dans d'autres villes de l'empire, confia à l'habile évêque de Cordoue une lettre pour l'Église d'Alexandrie, et lui donna la mission de réconcilier les partis et de rétablir la paix de l'Église. Osius déploya tout son zèle dans cette grave circonstance, et détermina Alexandre, évêque d'Alexandrie, à soumettre à un concile (324) la controverse soulevée par Arius. Mais Osius comprit bientôt qu'il serait impossible d'arriver à une réconciliation par cette voie, car les propositions d'Arius étaient absolument inconciliables avec la foi de l'Église et les Ariens se montraient d'une inflexible opiniâtreté. Arius ne voulant en aucune manière se départir de ses opinions, Osius se vit obligé de revenir à la cour de l'empereur, après avoir heureusement terminé d'autres affaires, mais sans avoir rien obtenu dans la question de l'arianisme. Osius déploya toute la fidélité et l'ardeur d'un évêque dévoué à la cause de l'orthodoxie pour exposer à l'empereur l'importance de la question arienne, et pour obtenir qu'une assemblée de tous les évêques de l'Église serait chargée de juger une hérésie qui attaquait l'essence de la foi catholique (1).

C'est ainsi que le premier concile œcuménique fut convoqué à Nicée en Bythynie (325). Il n'est pas absolument démontré que, comme le prétend Gélase de Zyziques (2), Osius ait partagé avec les légats du Saint-Siége, Vit et Vincent, au nom du Pape Sylvestre, la présidence du concile. Toujours est-il certain que la voix d'un évêque si vénérable par son âge, si universellement estimé pour sa vertu, dut être d'un grand poids dans les délibérations; aussi son nom est-il le premier parmi ceux qui signèrent les actes du concile (1). A dater de ce jour Osius fit du triomphe du Symbole de Nicée sa préoccupation constante, en déployant toute son énergie contre les intrigues et les perfides menées des Ariens.

A son retour dans sa patrie il reprit avec une paternelle sollicitude l'administration de son diocèse; mais les dangers de la foi le rappelèrent de nouveau en Orient, où il présida l'important concile de Sardique (347). Il fut l'âme de cette grande assemblée, qui sauva l'honneur d'Athanase injustement persécuté (2) et renouvela la sentence de condamnation de l'arianisme.

Le concile terminé, Osius revint à Cordoue et y vécut quelque temps en repos; mais, ayant entendu parler d'une nouvelle persécution dirigée contre Athanase, il reprit la parole et la plume pour défendre le héros de la foi contre d'indignes calomnies. Le Pape Libère, également dévoué à S. Athanase et aux décrets de Nicée, exprima la douleur que lui avait causée l'apostasie de ses légats au malheureux concile d'Arles (3) dans une lettre adressée à l'évêque de Cordoue (354).

La situation de l'Église devenait de plus en plus critique.

En effet, les défenseurs les plus puissants de la foi ayant été renversés par les incessantes intrigues des Ariens, et le chef de l'Église, Libère, qui avait si

(1) Eusèbe, *Vita Const. M.*, II. Socrate, *Hist. eccl.*, I, 5-7.

(2) *Hist. conc. Nic.*, l. II, dans Hardouin, t. I, et Mansi, t. II.

(1) Cf. cependant à ce sujet Tillemont, t. VI, p. III, note 3, sur le concile de Nicée.

(2) *Voy.* ATHANASE.

(3) *Voy.* ARLES.

longtemps résisté, ayant fini par tomber dans leurs perfides lacets (1), les hérétiques recherchaient avec passion le moyen d'entraîner aussi le respectable Osius, le Nestor de l'épiscopat, la colonne de l'orthodoxie. Ils obtinrent de l'empereur Constance II (2), qui était complétement dévoué à l'arianisme, qu'il appelât auprès de lui à Milan l'évêque de Cordoue, afin de le séduire et de le faire renoncer au Symbole de Nicée. Ce fut en vain; le vénérable vieillard fit, par la franchise de ses discours, une si vive impression sur l'empereur que celui-ci le laissa, pour cette fois, paisiblement retourner en Espagne.

Mais les chefs du parti arien, mécontents de cet échec, firent de nouveaux efforts et arrachèrent bientôt au faible Constance une lettre adressée à Osius, dans laquelle l'empereur lui faisait les plus terribles menaces pour le cas où il persévérerait dans ses principes. Ces menaces n'ébranlèrent point Osius; il répondit avec fermeté, proclamant hautement son attachement à la foi catholique et ne craignant pas de faire entendre le langage de la vérité au formidable empereur. Cette lettre ne fit qu'exciter la haine des Ariens, qui, seuls maîtres des conseils de l'empereur, passèrent alors des menaces aux violences.

L'évêque, presque centenaire, fut derechef appelé à comparaître devant l'empereur. Il résista à toutes les tentatives de séduction. On l'exila à Sirmium, en Pannonie.

Là l'irréprochable vieillard eut un moment de défaillance, qui ternit la gloire d'une si longue et si éclatante carrière. Les mauvais traitements, les tortures de l'exil, les persécutions de ses parents abattirent le vieil athlète et brisèrent les forces de son âme. Tourmenté nuit et jour, incessamment harcelé par ses ennemis, sollicité par ses amis, Osius, après avoir vaillamment soutenu pendant plus d'un demi-siècle la cause de la foi catholique, succomba et consentit à entrer en communion avec Valens et Arsace, les deux chefs de l'arianisme, et à souscrire la formule de foi rédigée à Sirmium (357), qui voilait habilement les erreurs ariennes sous des expressions ambiguës. Tout en admettant, avec Sulpice-Sévère (1), que la raison du vieillard s'était affaiblie sous le poids de l'âge, il faut reconnaître que la chute d'un homme si universellement admiré fut un déplorable événement pour toute l'Église. Plus ce défenseur du Christ avait été élevé dans l'opinion publique, plus le triomphe des Ariens proclamant sa chute fut grand, plus la douleur des fidèles en l'apprenant fut profonde.

L'évêque, triste et abattu, fut ramené à son siége épiscopal; mais le sentiment de la honte, pesant désormais sur son nom, épuisa le peu de force qui lui restait et le mena à la tombe peu après cette déplorable catastrophe. Cependant, au moment de paraître devant son juge, l'antique confesseur du Christ se releva de son abaissement, rétracta solennellement les déclarations qu'on lui avait arrachées, condamna formellement l'hérésie arienne (2), et, plein de repentir et de confiance, remit son âme au Dieu des miséricordes (vers 358).

Ainsi se termina la vie d'Osius, qui avait été entourée de tant d'éclat, et dont la triste fin demeura un mémorable exemple de la faiblesse humaine.

La lettre d'Osius à l'empereur Constance II, que nous avons citée, a été

(1) *Voy.* Libère.
(2) *Voy.* Constance.

(1) *Hist. eccl.*, l. c.
(2) Athan., *Sol.*

insérée par S. Athanase dans l'histoire de l'arianisme, qu'il dédia aux solitaires d'Égypte. Isidore de Séville (1) cite une lettre éloquente d'Osius à sa sœur, sur la virginité; cette lettre n'existe plus. C'est sans raison que quelques auteurs ont attribué à Osius la rédaction du Symbole de Nicée. Le récit de Marcellin, prêtre italien, appartenant à la faction lucifèrienne, qui raconte qu'Osius, au moment où il condamnait avec orgueil l'orthodoxe Grégoire, évêque d'Elvire, fut frappé de la main de Dieu et mourut subitement, est destitué de toute vraisemblance et considéré avec raison comme une fable inventée par les ennemis de l'Église, ainsi que l'a parfaitement démontré Baronius (2), s'appuyant sur S. Athanase, S. Augustin et S. Hilaire.

Cf. Bernard Aldrétus, *de Antiquitatibus Hispaniæ*, t. I. c. 3; Tillemont, t. VIII, p. 2, p. 542 sq.; Fleury; Natal. Alexand.; Katerkamp (I et II diss.); Möhler.

HAUSWIRTH.

OSMA. *Voy.* DOMINIQUE (S.) et CASTELNAU.

OSMAN, عثمان, troisième calife, régna, après Omar, environ pendant douze ans (jusqu'en 655). Malgré la lutte intestine des partis, les conquêtes faites par Omar s'étendirent et se consolidèrent. A l'est, les provinces de Kerman, Ségestan, Tabarestan et Tus; à l'ouest, une partie de l'Afrique, non encore soumise sous Omar; au nord, une portion de l'Arménie, avec Chypre, tombèrent sous le sceptre d'Osman, et Constantinople fut serrée de près par Moawia, un de ses généraux. Ce qui nous intéresse le plus, c'est qu'Osman acheva le recueil des paroles de Mahomet (3), commencé par Abubéker (1). Il chargea quatre musulmans intelligents, à la tête desquels on nomme Saïd, سعيد, d'examiner les copies différentes qui existaient et d'arrêter une rédaction définitive et normale. Toutes les autres copies furent détruites (2). Comme Osman était un Koréichite de naissance, il décida que, dans le cas où il y aurait des diversités dans les traditions orales, ce serait la prononciation koréichite qui trancherait la question. Ainsi la victoire remportée par l'idiome de l'Arabie centrale sur tous les autres idiomes doit être attribuée à Osman.

Osman avait, dans toute sa manière d'être, quelque chose de virginal que Mahomet (3), qui n'était d'ailleurs pas délicat sur ce sujet, considérait lui-même comme un signe de sainteté. Osman mourut assassiné (4), de même que son prédécesseur Omar (5). Il ne partageait en rien la simplicité patriarcale de celui-ci; il teignait par exemple sa barbe en jaune (6), et il portait des dents dorées (7).

HANEBERG.

OSNABRUCK (ÉVÊCHÉ ET ÉCOLE D'). De tous les diocèses fondés par Charlemagne, après la soumission des Saxons, dans le nord de l'Allemagne, Osnabruck devint, par la suite, le plus important. Il appartenait à la province ecclésiastique de Cologne, et sa création eut lieu vers 776. Charlemagne le dota richement. Sa nouvelle cathédrale fut dédiée à S. Pierre et aux martyrs Crépin et Crépinien. Charlemagne, en fondant cet évêché, avait un dessein parti-

(1) *De Viris illustr.*, c. 1.
(2) *Annal.*, ad ann. 357.
(3) *Voy.* CORAN.

(1) *Voy.* ABUBÉKER.
(2) Maraccio, *de Alcorano*, p. 38. Weil, *Introd. au Coran*, 51.
(3) Abulféda, I, p. 278. Plus en détail dans Muslim.
(4) *Voy.* ALI.
(5) *Voy.* OMAR.
(6) Abulféda, l. c.
(7) Weil, *Hist. des Califes*, I, 189.

culier, en vue duquel il avait dès l'origine accordé à ce siége épiscopal de grandes immunités.

Guiho, dit-on, en fut le premier évêque. Othon le Grand en augmenta les donations, multiplia ses immunités et lui concéda le droit de régale. L'histoire d'Osnabruck aux quatorzième et quinzième siècles est pleine de trouble et de désolation. Ce diocèse fut presque constamment impliqué dans des luttes désastreuses, au dehors et au dedans, soit avec les princes et les seigneurs du voisinage, comme les comtes de Tecklenbourg, de la Mark, soit avec les évêques de Minden et de Munster (1). Ces guerres ne furent pas moins nuisibles au diocèse de Minden qu'à celui d'Osnabruck; car elles donnèrent aux puissants seigneurs qui les entouraient une influence excessive et nuisirent constamment au maintien de l'ordre. Toutefois le chapitre de la cathédrale resta fidèle à l'Église catholique jusqu'au temps de la paix de Westphalie.

Alors, et quoique le diocèse eût eu, pendant les années dites normales, un évêque catholique dans la personne du comte de Wurtemberg, de la maison de Bavière, qui avait été chassé de Danemark et de Suède, la maison de Brunswick-Lunebourg parvint à faire statuer par le congrès de Westphalie qu'après la mort de l'évêque régnant le duc Ernest-Auguste de Brunswick lui succéderait, et que non-seulement, trois mois après la conclusion de la paix, on lui rendrait hommage en qualité de futur souverain du diocèse, mais que le diocèse serait alternativement régi par un prince-évêque catholique et par un prince-évêque protestant, tant qu'il y aurait des descendants de la maison de Brunswick-Lunebourg. Il en résulta pour le diocèse une situation toute particulière, et bien éloignée de sa destination première, du but qu'avait eu Charlemagne en le fondant. Lorsque le pays était sous l'autorité d'un prince protestant, la juridiction diocésaine sur les sujets catholiques était dévolue à l'archevêque de Cologne; quand l'évêque était catholique il ne devait jamais se mêler en rien des affaires de l'Église protestante. Pour garantir cette singulière organisation on arrêta une capitulation particulière, qui fut reconnue par la maison de Brunswick-Lunebourg, et que chaque prince-évêque élu devait jurer lors de son élévation (1).

Les choses demeurèrent en cet état jusqu'au moment de l'occupation française, au commencement de ce siècle. L'évêché, qui existait depuis plus de mille ans, fut aboli, la principauté ecclésiastique fut sécularisée, sans qu'on se préoccupât le moins du monde des besoins religieux des Catholiques et qu'on prît aucune disposition à leur égard. Enfin une organisation nouvelle fut décrétée, en 1822, par le concordat conclu avec Léon XII, concordat qui ne pourvut que bien médiocrement aux exigences de l'Église, et qui, malgré cela, ne fut pas toujours scrupuleusement observé. D'après ce concordat l'évêque d'Osnabruck ne devait être nommé que lorsque les circonstances seraient jugées favorables, et jusque-là le diocèse devait être soumis à la juridiction de l'évêque de Hildesheim et administré par un prélat suffragant de ce dernier siége. Il n'y eut par conséquent pas de grand séminaire spécial, et les attributions épiscopales furent extrêmement restreintes. Le diocèse perdit son ancienne grandeur et son antique importance.

Le diocèse renferme actuellement quatre-vingt-six cures, et, de plus, ce

(1) Voir *Chronicon episc. Osnabrugensium*, dans Meibom, *Rerum-German. scriptor.*, t. XI.

(1) *Voir* Putter, *Esprit de la paix de Westphalie.*

qui lui a rendu une véritable valeur, les missions du nord de l'Allemagne, du Schleswig-Holstein, de Hambourg et Brême, qui sont subordonnés à l'évêque suffragant d'Osnabruck en qualité de vicaire apostolique.

École. Lorsque Charlemagne fonda le siége d'Osnabruck (*Osenbruck* ou *Hasenbruck*), au milieu des populations saxonnes, il voulut en faire un foyer spécial de civilisation pour cette partie de son empire. Il affranchit (1) les évêques futurs de ce diocèse de tout service à la cour et de toutes les charges royales imposées aux autres évêques en qualité de vassaux, sauf les cas où une alliance matrimoniale ou un traité d'amitié serait conclu entre les cours franke et grecque. L'évêque d'Osnabruck devait dans ce cas remplir les fonctions d'ambassadeur à Constantinople, et, afin qu'il ne manquât pas dans ces circonstances de l'instruction nécessaire, l'école d'Osnabruck devait toujours être pourvue de maîtres sachant à fond et parlant facilement le grec et le latin. Charlemagne promulgua un décret spécial à ce sujet, et l'école d'Osnabruck peut avec raison être considérée comme la première et la plus ancienne école de l'Allemagne. Elle est demeurée telle jusqu'à nos jours, et l'université d'Osnabruck a conservé le nom de Charlemagne, son fondateur. Le *Carolinum*, la *Schola Carolina* subsiste, répandant les bienfaits de son haut enseignement sur les provinces d'Osnabruck et de Hanovre, et demeurant une des pépinières du Catholicisme de l'Allemagne du Nord.

PRISAC.

OSORIUS (JÉRÔME) naquit, de parents honorables, en 1506, à Lisbonne. Il suivit les cours des universités de Salamanque et de Bologne, acquit des connaissances variées en philologie, en philosophie, en droit, et un véritable talent oratoire; son élocution était facile et abondante.

De retour en Portugal, il fit, à l'université de Coïmbre, un cours d'exégèse biblique; plus tard il administra l'Église de Tavara, fut nommé archidiacre d'Évora, et enfin évêque de Sylves, dans les Algarves. Il mourut en 1580, à l'âge de soixante-quatorze ans. Il était très-bienfaisant et entretenait à ses frais, dans son palais, un certain nombre d'honnêtes savants, qu'il recevait à sa table, où l'on lisait tous les jours un passage de S. Bernard.

Un neveu de son nom publia, en 1592, à Rome, ses œuvres, précédées de sa biographie. On peut citer, parmi ses ouvrages, ses *Paraphrases* et ses *Commentaires sur l'Écriture;* ses livres *de Nobilitate civili; de Nobilitate Christiana; de Gloria; de Regis institutione; de Rebus Emmanuelis, Lusitaniæ regis; Admonitio et epistola ad Elisabetham, Angliæ reginam; de Justitia cœlesti; de Vera Sapientia*, etc., etc. C'est avec raison, dit Dupin (1), qu'on nomme Osorius le Cicéron portugais, car il est un des écrivains qui ont le mieux imité l'orateur romain, par son style nombreux, par le choix des sujets qu'il a traités et l'art qu'il y a déployé. Il est sobre de citations; ses commentaires et ses paraphrases s'occupent plus du sens et de l'ensemble que des mots isolés du texte biblique. Aujourd'hui encore on peut recourir avec avantage aux écrits d'Osorius, et surtout à sa magistrale histoire du roi Emmanuel. Il prit dignement rang parmi les Portugais qui, au seizième siècle, cultivèrent dans leur langue nationale la poésie et l'histoire avec l'enthousiasme qu'il porta dans l'étude des lettres latines. Les écrits d'Osorius méritent d'être cités à côté

(1) *Chronic. episc. Osnab.*

(1) *Bibl. nouv.*, t. XVI.

des poésies de Saa de Miranda († 1558), des drames et *autos* de Gil Vicente († 1557), des œuvres d'Antonio Ferreira († 1569), de Louis de Camoëns († 1579), des poëmes sacrés de Diégo Bernardès († 1596), de *la Cour à la campagne*, de Rodriguez Lobo († ?), et de l'histoire de l'Asie d'Iago de Barros († 1570).

SCHRÖDL.

OSSAT (ARMAND D'), célèbre cardinal, naquit en 1536 à Laroque-en-Magnoac, petit village dans la proximité d'Auch, de parents pauvres, qu'il perdit dès l'âge de neuf ans. D'Ossat fut accueilli dans la maison d'un noble voisin, Castelnau de Magnoac, de la maison de Marca, et fut élevé avec cet opulent orphelin. Il le surpassa bien vite et devint le précepteur de son condisciple. En 1559 il se rendit avec lui à Paris, où il dirigea en même temps l'éducation de deux cousins de son élève.

Après les avoir renvoyés tous trois, en 1562, en Gascogne, il se consacra à l'étude des belles-lettres et des mathématiques, et suivit en outre les cours de droit de Cujas, à Bourges.

De retour à Paris il se fit recevoir avocat et brilla par son éloquence au barreau. Son talent et sa probité lui valurent de hautes protections, notamment celle de l'archevêque de Toulouse, Paul de Foix, qui l'emmena avec lui à Rome en qualité de secrétaire d'ambassade.

Ce prélat étant mort en 1584, d'Ossat, dont le secrétaire d'État de Villeroi avait apprécié le mérite et la droiture, le chargea des affaires de France auprès du Saint-Siége. Il rendit de nombreux et d'importants services à Henri IV près de la cour romaine, notamment en travaillant à la réconciliation du roi de France avec le Siége apostolique, et lorsque, le 17 septembre 1595, le Pape Clément VIII prononça solennellement l'absolution du roi, d'Ossat représenta avec Duperron (1) la personne de Henri IV. Il fut récompensé de tous ces services par son élévation au siége de Rennes (1589), par le chapeau de cardinal (1598) et l'évêché de Bayeux (1601).

Il mourut à Rome, où il était aussi aimé qu'estimé, et où il résidait habituellement, à l'âge de soixante-sept ans (1604). Le cardinal d'Ossat était doué d'une rare pénétration. Il prenait, dans toutes les affaires dont il était chargé, ses mesures avec tant de précaution qu'il ne fit jamais une fausse démarche. Le politique et l'homme d'État ne nuisaient pas chez lui à l'honnête homme, et jamais il ne sacrifia l'Église aux soi-disant intérêts de l'État. Il usa de l'influence qu'il avait sur Henri IV pour le décider au rappel des Jésuites. On a de cet homme pieux, modeste et désintéressé, un grand nombre de *Lettres*, qui sont justement considérées comme des modèles de politique, et dans lesquelles un esprit sage, profond, mesuré et résolu, s'exprime toujours en un langage vif, net et pur. Ces lettres ont été publiées à Paris en 1697; à Amsterdam, 1698, 1708, 1732.

Cf. Feller, *Dictionnaire*, s. v.; Jöcher, *Lexique des Savants*; Ersch et Gruber, *Encyclopédie*; Michaud, *Biographie universelle*.

SCHRÖDL.

OSTENSOIRE, vase sacré dans lequel on expose à la vénération des fidèles, d'une manière publique et ostensible, le très-saint Sacrement, soit qu'on le place sur l'autel, soit qu'on le porte solennellement en procession. Toute église paroissiale doit avoir au moins un ostensoire, lequel, conformément au décret du 16 décembre 1649 de la sainte congrégation des Rites, doit avoir été

(1) *Voy.* DUPERRON.

bénit avant qu'on puisse s'en servir. Le très-saint Sacrement est posé sur un croissant de vermeil (*lunula*) (1) et recouvert d'un double verre ou cristal; ce croissant doit avoir été bénit, ainsi que l'ostensoire.

La matière dont sont composées les autres parties de l'ostensoire dépend des ressources de l'église. La plupart des paroisses se contentent d'un ostensoire en cuivre doré ou argenté; il y en a beaucoup qui ont des ostensoires de prix, de métal précieux, garnis de pierres et d'émaux d'une grande valeur.

Quant à sa forme l'ostensoire avait primitivement celle d'une tour; aujourd'hui il a, le plus souvent, celle d'un soleil, d'une feuille épanouie, posée sur un pied, rappelant que le Christ est un foyer de vie, de lumière et d'amour pour l'humanité qu'il a rachetée.

L'usage de l'ostensoire remonte à l'époque où fut instituée la Fête-Dieu (2), par conséquent au treizième siècle (3).

Durant l'octave de la Fête-Dieu on orne habituellement l'ostensoire d'une couronne de fleurs. Si l'ostensoire est exposé le samedi saint au S. sépulcre, on le couvre d'un voile blanc ou noir.

A Lucerne on porte, depuis une haute antiquité, le saint Viatique aux malades dans un ostensoire, et le Pape Sixte IV approuva cet usage en 1479.

Cf. *Liturgie*, de Marzohl et Schneller, t. II, p. 187.

SCHMID.

OSTIENSIS (LÉO). *Voyez* MONT-CASSIN.

OSTROGOTHS. *Voyez* GOTHS.

OSWALD, ROI DE NORTHUMBRIE. *Voyez* ANGLO-SAXONS.

OSWALD, ÉVÊQUE DE WORCESTER. *Voyez* DUNSTAN.

OSWIO, ROI DE NORTHUMBRIE. *Voy.* ANGLO-SAXONS.

(1) Cf. *Quart. Comment.*, p. 2, tit. 2.
(2) *Voy.* FÊTE-DIEU.
(3) Cf. Mart., *de Ant. Eccl. discipl.*, c. 29, n. 5.

OTAHITI (INTRODUCTION DU CHRISTIANISME DANS) et les îles voisines (1).

En 1606 les Espagnols, sous la conduite de Quiros, avaient découvert les îles de la Société; mais la guerre d'une part, et d'autre part les cruelles persécutions dont les colons catholiques de l'Océanie furent l'objet de la part des Anglais et des Hollandais, ne permirent pas d'y fonder une mission. Lorsque plus tard Cook et Wallis visitèrent ces îles, et que ce dernier voulut en prendre possession au nom de l'Angleterre, le vice-roi du Pérou y envoya de son côté le capitaine Bonechéa pour les occuper au nom de l'Espagne. Les prêtres qui l'accompagnaient élevèrent à Taïti ou Otahiti une croix de mission, bâtirent une maison pour leur communauté et commencèrent à instruire les habitants. Mais l'abolition de l'ordre des Jésuites et la décadence de l'Espagne mirent bientôt un terme à l'œuvre.

A la fin du dernier siècle des missionnaires protestants envoyés par la société de Londres apparurent à Taïti au moment où de sanglants conflits en divisaient les habitants indigènes. Les missionnaires se mêlèrent à ces luttes, rendirent ainsi la prolongation de leur séjour impossible, et furent la plupart obligés de revenir à Sidney. Le mariage d'un des missionnaires, qui était resté à Taïti, avec une païenne excita en outre un grand scandale et une division déplorable. Si l'admiration que le fils du roi Pomaré I[er] avait conçue pour l'industrie européenne ne l'avait rendu favorable aux missionnaires, leur œuvre était perdue.

Cependant le capitaine Wilson, du *Royal-Amiral*, ayant amené huit missionnaires nouveaux et une riche cargaison, remit la mission sur pied et rendit la position des ministres plus tena-

(1) Michélis, *les Peuples de la Mer du Sud*, p. 196-248.

ble parmi les insulaires; mais la nouvelle part qu'ils prirent à la guerre faite par Pomaré à son peuple poussé au désespoir anéantit l'influence de leur enseignement, et le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ devint une injure parmi les païens, au dire du protestant Wegener.

Sous Pomaré II le peuple fut tellement opprimé qu'il se révolta, chassa les missionnaires et obligea le roi de se réfugier dans l'île d'Eiméo. Au milieu de ces conflits sanglants le commerce des insulaires avec les Européens, notamment avec les matelots déserteurs, qui les initièrent à leurs vices, avait fortement ébranlé l'attachement des païens à leur ancienne religion, et il se forma tout à coup un parti chrétien en apparence, à la tête duquel se mit le roi expulsé.

Ce parti parvint à ressaisir la prédominance dans Taïti, et les missionnaires purent reprendre l'instruction des insulaires, directement et par des catéchistes. Cependant le vrai missionnaire était Pomaré II, qui par politique avait déclaré la guerre à l'idolâtrie, et sans la permission spéciale duquel on ne baptisait aucun néophyte, lui-même ne pouvant encore être baptisé à cause des vices infâmes auxquels il était adonné. Il vint à bout d'une troisième révolte de ses sujets, et les autres princes de l'île l'aidèrent à extirper le paganisme. Les néophytes furent alors saisis d'une véritable manie d'apprendre à lire et à écrire, ce qui ne pouvait qu'être favorable aux progrès du Christianisme, le peuple taïtien étant naturellement bien doué.

Malheureusement les prédicants anglais se montrèrent peu capables d'inspirer à ce peuple intelligent, mais léger, le vrai sentiment de sa religion nouvelle et des devoirs qu'elle impose. Ils aidèrent Pomaré à établir un despotisme illimité et à se rendre l'administrateur arbitraire de tous les biens de ses sujets, dont il se servait pour réaliser ses spéculations commerciales et s'entourer d'une pompe et d'un luxe ridicules. Ils interdirent rigoureusement aux insulaires leurs danses et leurs fêtes nationales, les fatiguèrent de leurs arides leçons et de leurs effrayantes menaces, édictèrent, par des lois qui s'étendaient ou se restreignaient à volonté, des châtiments corporels contre les moindres infractions, firent ainsi de ces pauvres insulaires un peuple hypocrite et pervers, et réveillèrent en lui le regret de son ancienne idolâtrie. Du reste il est à remarquer que ce ne fut qu'en 1819, cinq ans après l'abolition du paganisme seulement, que les premiers insulaires furent baptisés.

Pomaré mourut en 1821, et, comme sa veuve et les tuteurs de son fils semblaient peu se soucier des missionnaires, ceux-ci firent décréter une constitution du royaume. Le fils de Pomaré II mourut jeune encore, et ce fut sa belle-sœur Aimata, qui, sous le nom de Pomaré, prit l'administration de l'île. Elle se livra sans mesure à la vie la plus désordonnée. Les missionnaires, qui avaient d'abord excommunié la reine, finirent par la soutenir, suivant les ordres partis d'Angleterre et prirent un empire absolu sur elle, surtout à la suite des intrigues du fameux Pritchard, nommé consul d'Angleterre à Taïti.

Mais cela contribua si peu à vivifier la foi parmi la population taïtienne qu'un grand nombre d'insulaires revint au paganisme et qu'une guerre sanglante s'éleva bientôt entre les païens et les Chrétiens. Les païens furent vaincus, et, malgré cette défaite, la mission, qui avait commencé un demi-siècle auparavant, semblait plus morte que jamais, et le peuple, ignorant, délaissé, corrompu gémissait sous le poids de vices infâmes et de maladies honteuses.

Le 20 novembre, deux missionnaires français, MM. Caret et Laval, qui avaient

converti les habitants des îles Gambier, essayèrent pour la première fois d'aborder à Taïti. Quoique Pritchard eût posté des sentinelles pour les empêcher l'avancer, les deux prêtres parvinrent à Papeiti, capitale de l'île, où ils furent amicalement accueillis par le consul américain Mörenhout, en même temps que durant leur route le peuple les avait traités avec les plus grands égards.

La reine elle-même, malgré l'opposition opiniâtre de Pritchard, les reçut avec bienveillance. Mais ce furent surtout les chefs des tribus, privés de leur influence par les missionnaires protestants, qui se montrèrent favorables aux prêtres catholiques, notamment lorsqu'ils purent se convaincre par leurs yeux combien étaient fausses les accusations d'idolâtrie que Pritchard et ses collègues avaient élevées contre les missionnaires catholiques. Lorsque Pritchard vit que le concours du peuple vers MM. Caret et Laval augmentait de jour en jour et devenait dangereux pour sa mission, il força la reine de signer un ordre d'emprisonnement et d'expulsion absolument contraire au droit des gens, et qui, malgré les protestations de Mörenhout, fut mis à exécution.

En janvier 1837 M. Caret fit une seconde visite à Taïti, sans cependant séjourner à terre; Mörenhout, grâce aux intrigues des Anglais, avait été destitué, traîtreusement assailli, tandis que sa femme était mortellement blessée. Le capitaine Dupetit-Thouars, qui avait appris à Valparaiso les mauvais traitements dont ses compatriotes avaient eu à souffrir, se rendit en août 1838 à Taïti, pour faire une enquête et obtenir satisfaction.

En effet il reçut 42,000 piastres de dommages-intérêts, et le gouvernement de Taïti accorda aux Français d'être traités sur le même pied que les nations les plus favorisées, c'est-à dire d'avoir le libre accès de l'île, et Mörenhout fut nommé consul de France à Taïti.

Ces mesures furent confirmées par la présence du capitaine Dumont-d'Urville, qui, faisant son voyage autour du monde, parut devant Taïti avec deux bâtiments. Néanmoins les missionnaires catholiques furent expulsés avant d'avoir pu profiter du changement opéré par le capitaine Dumont-d'Urville, et confirmé, en 1839, par le capitaine Laplace, en vertu duquel ils devaient jouir des mêmes droits que les protestants et obtenir un emplacement pour une église. Quelques matelots, échappés de *l'Artémise*, ayant commis des désordres dans l'île, les protestants en rejetèrent la faute sur les Catholiques, quoique jamais les Anglais et les Américains ne se fussent mieux conduits que depuis l'arrivée des Catholiques.

Vers la fin de 1841, cependant, deux prêtres catholiques purent rentrer dans l'île. La France avait définitivement résolu d'établir une station dans la mer du Sud, et avait donné pouvoir à l'amiral Dupetit-Thouars de prendre possession des îles Marquises.

De nouvelles violences ayant été commises contre les Catholiques dans Otaïti, malgré le traité conclu par le capitaine Laplace, l'amiral Dupetit-Thouars fit voile vers Taïti (septembre 1842) et demanda satisfaction. Plusieurs chefs de l'île s'entendirent pour se soumettre avec la reine à l'autorité de la France. L'amiral y consentit, quoique la reine n'agît que sous la pression de la contrainte. A l'arrivée d'un bâtiment anglais, la reine, impatiente du joug, se mit sous la protection de l'Angleterre. L'amiral Dupetit-Thouars proclama la déchéance de la reine et envoya Pritchard prisonnier en France. Lorsque l'amiral fut rappelé, une sanglante lutte s'établit entre les Français et les partisans de la reine, encouragés par les missionnaires anglais.

On comprend qu'au milieu de ces agitations la mission fut nécessairement entravée. Cependant, plus tard, l'influence des prêtres catholiques se releva et fit de nouveaux progrès.

L'histoire de l'introduction du Christianisme dans les îles de la Société est celle de l'action des missionnaires catholiques et protestants dans les archipels des îles des Amis, des îles Sandwich et la Nouvelle-Zélande.

Cf. les *Annales de la Propagation de la foi.*

MERZ.

OTFRIED DE WISSENBOURG. On a peu de détails sur la vie de ce personnage, qui fut le plus grand poëte de l'Allemagne catholique au neuvième siècle. Il était certainement Frank de naissance, car il appelle sa langue *frenkisga* (*frenkisga zungün*) ; il destina son poëme aux Franks (quoiqu'il en envoya une partie à l'évêque de Constance, Salomon Ier, 839-871), et il vécut dans le couvent de Wissenbourg, en Alsace, qui appartenait au duché de Franconie. Il fut élevé dans la florissante école du couvent de Fulde, où Rhaban Maur, S. Gall, et peut-être aussi l'évêque Salomon, eurent de l'influence sur son développement.

Étant moine au couvent des Bénédictins de Wissenbourg, il remarqua « combien le plus souvent le chant blessait les oreilles des gens pieux et combien des chansons obscènes troublaient les sens des laïques. » — Il résolut, sur la demande de quelques confrères, et notamment d'après les prières instantes d'une respectable femme, nommée Judith, « de traduire une partie des Évangiles en allemand, pour remplacer les chansons profanes par des cantiques sacrés, et déshabituer d'autant plus facilement le peuple des chants inutiles qu'il serait plus occupé de la douceur des Évangiles traduits dans sa langue maternelle. » Il trouva juste aussi la plainte de ceux qui gémissaient de voir les hauts faits du monde païen chantés par un Virgile, un Lucain, etc.; les actions miraculeuses du Christ par un Juvencus, un Arator, un Prudence, dans leur langue maternelle, tandis que les Allemands, ayant la même foi, la même grâce, étaient trop paresseux pour employer leur langue à célébrer la gloire de Dieu. « Que celui qui craint les difficultés d'une langue étrangère, dit Otfried, puisse du moins entendre la parole de Dieu dans sa langue maternelle, et qu'il rougisse d'autant plus de s'écarter en quoi que ce soit de cette loi divine. Quelque barbare, quelque informe que soit encore la langue allemande, nous pouvons, et nous devons, louer par elle le Créateur du monde, qui nous a donné la parole afin qu'elle éclate en louanges de son nom : *Qui plectrum eis dederat linguæ verbum in eis suæ laudis sonare.* »

Ainsi naquit le grand poëme qui, d'après les propres paroles du poëte, dans sa lettre à Liutbert, archevêque de Mayence (863-889), le sage conseiller de Louis le Germanique, peut être nommé le livre ou l'harmonie des Évangiles, *liber Evangeliorum*, parce que le commencement et la fin sont empruntés aux quatre Évangélistes comparés, *Scripsi in primis et in ultimis hujus libri partibus inter quatuor Evangelistas incedens medius*, tandis que le milieu est composé de souvenirs tirés des paraboles et des miracles du Christ. C'est la plus ancienne *Messiade* en haut allemand qui existe. Le poëme est divisé en cinq parties. La première s'étend depuis la nativité de Jésus-Christ jusqu'à son baptême dans le Jourdain. La seconde montre comment il devint, par ses miracles et son enseignement, le maître du monde. La troisième décrit ses actions et ses paroles en face des Juifs.

La quatrième traite de sa Passion et de sa mort ; la cinquième, de sa résurrection, de son ascension et du jour du jugement. Il envoya son premier livre, qu'il leur dédia dans un acrostiche en vers, aux moines Hartmuat et Warinbracht de Saint-Gall, ses anciens condisciples, avant de devenir abbé, par conséquent avant 872. Puis il écrivit le cinquième, et l'envoya, également avec une dédicace en acrostiche, à l'évêque Salomon, qui mourut en 871. Enfin il composa le milieu de son poëme, comme il le dit lui-même en écrivant à l'archevêque Liutbert. Le poëme entier, il le dédia, dans un troisième acrostiche, au roi Louis le Germanique, et cela « dans un moment de paix (1), » ce qui ne s'accorderait plus avec les dernières années du roi, après 868. Le poëme d'Otfried, quant au caractère épique, est bien inférieur à l'*Harmonie des Évangiles* saxonne d'Héliand, qui est plus vieille d'une trentaine d'années (2). Le poëme d'Héliand est une peinture vivante et complète de la vie chrétienne du peuple germanique; celui d'Otfried est le récit, souvent diffus, d'un moine qui fait sentir partout sa personne, surtout dans ses applications morales et ses interprétations mystiques, formant, sous les titres de *Moraliter*, *Spiritualiter, Mystici*, des chapitres spéciaux dans chacun des cinq livres du poëme. D'ailleurs le narrateur est un homme animé de l'esprit chrétien, plein de sentiment et de poésie, qui nous fait, sous bien des rapports, comprendre le caractère, les mœurs et le savoir de son temps. Dans tous les cas ce poëme réfute péremptoirement ceux qui répètent à satiété que le Christianisme ne fut pas enseigné au peuple germanique dans sa propre langue, et que les prêtres ne lui demandèrent jamais qu'une participation mécanique à un culte qui lui demeura étranger et inconnu; que tout le savoir du clergé se restreignit à l'érudition des moines, et que l'Église ne s'inquiéta pas le moins du monde de l'éducation du peuple. Ce reproche ne peut provenir que de ceux qui ignorent en quoi consiste une vie et une éducation vraiment populaires, et l'activité que l'Église a de tout temps déployée sous ce double rapport. Pour l'Église l'école populaire était, non pas une chambre carrée, blanchie de chaux et garnie d'un tableau noir, mais le développement même de la vie du peuple dans toute son originalité, avec ses vertus et ses défauts; pour elle les mystères du culte et les vérités sérieuses de la foi furent l'idéal et le but de l'éducation populaire, la discipline religieuse le salutaire moyen qu'elle employa pour dompter et régler les forces d'une nature robuste, mais sauvage et rebelle. Le noble résultat de cette pédagogie populaire fut l'intime alliance de l'esprit chrétien et de l'esprit germanique, telle qu'elle nous apparaît sous la forme attrayante des *Harmonies évangéliques* d'Héliand et d'Otfried. Et ce qui démontre, d'une manière péremptoire, l'erreur de ceux qui répètent que les formes strictes et arrêtées du Catholicisme romain mutilèrent l'élément germanique, en arrêtèrent le libre mouvement et la pleine expansion, c'est précisément le poëme d'Otfried, que Graft, son dernier éditeur, vante avec raison, non-seulement comme le plus ancien poëme germanique, mais comme une œuvre tout à fait originale, dont le style, loin de porter les traces serviles d'une traduction latine, présente les vrais caractères et l'allure indépendante de la langue allemande.

Otfried le premier remplaça l'allitération, jusqu'alors en usage, par le principe musical de la rime, qui l'em-

(1) V. 29.
(2) *Voy.* HÉLIAND.

porta, et il mit dans son œuvre un tel soin, sous le rapport métrique, qu'on peut y puiser les règles fondamentales de la prosodie allemande (1).

L'Allemand reconnaît avec plaisir, dans cette œuvre de la jeunesse de sa langue, sa merveilleuse flexibilité, ses terminaisons sonores, que n'assourdit point encore le faible son de l'*e*, les riches modulations des voyelles, la multiplicité et la précision d'une foule de désinences aujourd'hui perdues (2), enfin le reflet bien marqué de l'esprit germanique dans l'étymologie des mots (3).

Tritenheim est le premier qui, dans son *Catalogus Script. eccles.*, parle d'Otfried. Trompé par la diversité des titres, il a fait de son poëme unique plusieurs ouvrages différents. Il lui attribue aussi *In Psalterium*, vol. III; *Carmina diversi generis*, l. I, et *Epist. ad diversos*, l. 1, dont on ne trouve plus de traces.

Au seizième siècle, Mathias Flacius, soutenu par le maréchal héréditaire de Hesse, A.-F. de Riedesel, publia, Bâle, 1571, le manuscrit trouvé par le docteur Gasser dans la bibliothèque de Fugger, à Augsbourg; mais cette édition est très-défectueuse, parce que l'éditeur ne connaissait pas l'antique haut allemand. Il croyait avoir trouvé dans Otfried un des *vieux témoins de la vérité* dont il avait fait un recueil en faveur du luthéranisme. Le manuscrit dont il se servit devint plus tard la propriété de la bibliothèque de Heidelberg. Un autre manuscrit moins bon et moins complet se trouvait à Freysingen ; le meilleur était à Vienne. A l'aide de copies de ce dernier et du manuscrit de Heidelberg, Schilter publia le poëme d'Otfried dans son *Thesaurus Antiquit. Teuton.*, Ulm, 1726. mais cette publication laissait encore beaucoup à désirer. Enfin la dernière édition, et la plus correcte, fut celle de Graft, intitulée *Krist*, Königsberg, 1831-34, et résultant de la comparaison critique des trois manuscrits, à peu près contemporains, de Vienne, Munich (autrefois Freysingen) et Heidelberg. Il n'y manque qu'un commentaire.

Cf., outre la *Préface* de cette dernière édition, J. Grimm, dans l'introduction de la première édition de sa *Grammaire;* H. Hoffmann, dans ses *Sources de l'histoire de la langue et de la littérature allemandes*, P. I, p. 38-47 ; Wilmer, *Leçons sur l'histoire de la littérature allemande*, 2e édit., p. 36.

SCHARPFF.

OTHMAR (S.), second abbé et restaurateur du couvent de Saint-Gall (1), est nommé dans tous les documents, jusqu'au neuvième siècle, *Audemar;* ce n'est que plus tard que le changement probable de prononciation en a fait Othmar.

Après la mort de S. Gall (640-46), ses disciples, réunis dans la celle fondée par lui (*cella S. Galluni*), continuèrent à vivre comme leur maître, en se conformant à la règle de S. Columban. C'étaient des Irlandais et des Allemands, qui, en 625, s'élevaient au nombre de douze. Un d'entre eux, nommé Théodore; se rendit plus tard à Kempten; un autre, Magnus ou Magnoald, à Fussen

(1) Il s'exprime sur les difficultés qu'il eut à vaincre dans sa dédicace à Liutbert.

(2) Ainsi, en place de l'invariable pronom *sie* (ils, eux, elles), il y avait les diverses formes *sin, sia, sie, sio;* pour le pluriel de *Seele* (âme) : nom. et accus., *Sela;* gén. *Selona;* dat. *Selon*, etc.

(3) ITAL, *eitel*, vain, = *leer*, vide; LASTAR, *Laster*, vice, = outrage; REDILIH, REDIHAFT (IV, 15, 19), *redlich*, honnête, avait alors le sens de *verstændig*, raisonnable; ELILENTI, *elend*, misérable, = *auslændisch*, étranger, chassé du pays, etc.

(1) *Voy.* GALL (Saint-).

(† 666) (1), et tous deux y fondèrent des couvents

Après Magnus les supérieurs de Saint-Gall furent d'abord le diacre Étienne, puis le prêtre Wagulf. Le petit établissement prospéra, grâce à de nombreuses donations dont il fut l'objet; puis il déchut et sembla bien près de sa ruine durant les invasions que firent les Franks en Thurgovie, après le meurtre de Dagobert II, sous le majordome Ébroïn, en 680, sous Pépin d'Héristal, en 709, et, quelques années plus tard, sous le comte Victor de Rhétie. Les soldats franks, partant d'Arbon, traversèrent par hasard la forêt et parvinrent au couvent de Saint-Gall, dont ils pillèrent l'église et chassèrent les religieux. Cependant Waltram, landgrave de Thurgovie, dont les domaines touchaient la solitude et la celle de Saint-Gall, voulant rétablir ce monastère si cruellement éprouvé, s'adressa à Victor, fils du comte de Rhétie, cité tout à l'heure, auprès duquel avait été élevé Othmar. Ce prêtre, d'origine alémanique, administrait avec zèle l'église de Saint-Flour, à Ramunsch, dans les Grisons. Victor accueillit le projet de Waltram, et le seconda lorsque Waltram proposa comme abbé de Saint-Gall au maire du palais, Charles-Martel, Othmar, qui fut en effet nommé en 720. Othmar fit construire de nouveaux bâtiments, augmenta le nombre des moines, en admettant surtout des jeunes gens d'Alémanie et de Rhétie, introduisit la règle de S. Benoît, et bâtit à côté du couvent un hôpital pour les pauvres et les malades, qu'il soigna lui-même avec autant de dévouement que de tendresse. La réputation qu'acquit l'abbaye de Saint-Gall, sous la direction d'Othmar, détermina les fondateurs du couvent de Tégernsée, en Bavière, à demander à Saint-Gall les premiers moines de leur monastère, et décida Carloman, frère du maire du palais Pépin, qui se rendait au Mont-Cassin (1), à visiter Saint-Gall et à recommander cette abbaye à son frère. Othmar se rendit lui-même, avec la lettre de recommandation de Carloman, auprès de Pépin, qui lui fit cadeau de 60 livres d'argent et d'une cloche, renonça en faveur de Saint-Gall à l'impôt annuel dû à la chambre royale par vingt et un contribuables de condition libre établis en Brisgau, confirma les grandes donations du comte Waltram, et reconnut au couvent le droit d'élire librement son abbé. Non-seulement la cour de Pépin vint en aide aux efforts que fit Othmar pour restaurer Saint-Gall, mais les gentilshommes et les gens de condition libre des contrées les plus éloignées lui envoyèrent de riches présents et lui firent des donations considérables, afin d'avoir part aux bonnes œuvres et aux prières de son monastère. C'est ainsi que, sous l'abbé Othmar, Saint-Gall acquit des domaines en Brisgau, à Warmbach, Herten, Werkhof, Wieselen, Wiler; en Alsace, à Habsen, Kembs, Randolsweiller, dans la campagne de Bâle; en Souabe, en Thurgovie, dans le canton de Zurich, dans les districts de Gaster et d'Uznach. Quelque positive que fût la sanction qui avait consacré tous les droits et domaines de l'abbaye de Saint-Gall, elle n'empêcha pas le comte Warin de Thurgovie d'exercer une série d'actes arbitraires et violents contre Saint-Gall, d'en contester les droits, de s'en approprier les domaines. La juste résistance d'Othmar n'ayant fait qu'irriter le comte, il fit enlever cet abbé au moment où il se rendait au camp du roi pour se plaindre, le jeta en prison, et nomma, de concert avec Sidoine, évêque de Constance, un tribunal chargé de juger Othmar. Lorsque le saint abbé

(1) *Voy.* MAGNUS.

(1) *Voy.* MONT-CASSIN.

comparut devant le tribunal de l'évêque, il fut accusé d'adultère, et un faux témoin, nommé Lambert, moine défroqué, vint déposer contre lui. Othmar garda longtemps le silence ; enfin, sommé par ses juges de répondre, il dit : « Je reconnais que j'ai péché gravement en bien des choses, mais, quant à l'accusation qu'on porte contre moi, j'en appelle à Dieu, qui voit mon cœur et est témoin de mon innocence. »

Il n'en fut pas moins déclaré coupable et condamné à une détention perpétuelle. Il se soumit sans murmure à cette sentence inique, reconnaissant que toute défense était inutile devant des juges prévenus et décidés à sa perte. Il fut d'abord conduit au château de Bodmann, sur le lac de Constance, puis emprisonné dans une île du Rhin, près de Stein. Là, recevant à peine de quoi se nourrir des mains d'un moine qui lui était resté fidèle, il sanctifia le reste de ses jours par des veilles, des mortifications et des prières, et mourut au bout de six mois, le 16 décembre 759, à l'âge de soixante-huit ans, après avoir dirigé glorieusement son abbaye durant quarante ans. Il fut inhumé dans sa prison, comme un repris de justice, suivant l'usage du temps.

Ses ennemis s'étaient partagé entre eux, avant sa mort, les domaines de Saint-Gall qui étaient à leur portée et à leur convenance. Les comtes Warin et Rudhart mirent la main sur les fermes situées en Thurgovie et dans le canton de Zurich, et l'évêque Sidoine unit le reste aux domaines de la chambre épiscopale, disposa arbitrairement des revenus du couvent, et mit un moine de Reichenau, nommé Jean, à la tête de l'abbaye. Ce moine, aveugle instrument des desseins de l'évêque, troubla de plus en plus la paix du couvent, empira sa situation et traita les religieux avec une extrême dureté. Cependant le moment du jugement de Dieu approchait. L'indigne évêque s'étant rendu un jour au tombeau de S. Gall fut frappé de mort subite; Lambert, le moine parjure, fut atteint d'une paralysie générale, rentra en lui-même, avoua son crime et fit connaître dans tous ses détails la trame ourdie contre le saint abbé. Dix ans après sa mort, en 769, le corps de S. Othmar fut exhumé par les moines de Saint-Gall. Ils le trouvèrent intact, l'emportèrent à travers le lac de Constance au milieu d'une affreuse tempête et abordèrent heureusement à Steinach ; de là ils le transférèrent solennellement à Saint-Gall et l'ensevelirent dans la chapelle de Saint-Pierre. Des miracles, des guérisons nombreuses signalèrent sa tombe, et, cent quatre ans après sa mort, Othmar fut déclaré saint par Salomon, évêque de Constance, plus tard par le Pape, et proposé ainsi à la vénération des fidèles. Ses reliques authentiques se conservent encore dans la cathédrale de Saint-Gall. GREITH.

OTHON Ier, empereur d'Allemagne, né le 22 novembre 912, doué par la nature des facultés les plus brillantes, fit pressentir de bonne heure sa haute destinée. Sa piété et sa douceur égalaient sa fermeté et son intrépide courage ; vigoureux et actif de corps, simple dans ses vêtements et ses habitudes, il avait le port d'un roi. Il parlait le latin, l'allemand, le roman et le slave, et mérita, par tous les actes de son règne, le surnom de *Grand*, que lui donna la postérité.

Henri Ier (1), son père, avait pris de sages mesures pour garantir la paix de l'empire en décidant les princes d'Allemagne à reconnaître son fils Othon pour son successeur. Après la mort de Henri les grands de Saxe et de Franconie, qui constituaient l'empire proprement dit, ratifièrent, dans une réu-

(1) *Voy.* HENRI Ier.

nion préparatoire, la parole qu'ils avaient donnée à l'empereur défunt, et décidèrent en même temps que tous les grands de l'empire seraient appelés à prendre part à l'élection solennelle du nouvel empereur. Les ducs, les comtes et les grands feudataires se réunirent, le 8 août 936, dans une des nefs de la cathédrale pour procéder à l'élection; l'élu fut présenté au peuple par les princes ecclésiastiques, accueilli avec acclamation, sacré et couronné par Hildebert, archevêque de Mayence, et toutes ces cérémonies eurent lieu avec une pompe et une magnificence dont on n'avait pas eu d'exemple depuis Charlemagne. Les ducs Giselbert de Lorraine, Éberard de Franconie, Hermann de Souabe et Arnoult de Bavière se partagèrent les soins de la fête : la Lorraine en paya les frais généraux : la Souabe se chargea de la cave, la Franconie de la table, la Bavière de l'écurie; telle est la première trace que nous trouvons dans l'histoire des grandes dignités de l'empire.

Le règne d'Othon Ier peut se diviser en trois périodes, comprenant : 1° ses guerres extérieures et intérieures en Allemagne, de 936 à 951; 2° sa première expédition en Italie, jusqu'à son couronnement à Rome, de 951 à 962; 3° son règne comme empereur, de 962 à 973.

Othon, déterminé à rétablir l'empire de Charlemagne dans son antique splendeur et par conséquent à soumettre les Gaules, les Slaves, l'Italie, et à conquérir la couronne impériale, dut nécessairement tenir les rênes du gouvernement plus serrées que son père, notamment à l'égard des grands du royaume, et contribuer par là même à l'explosion des mécontentements et des révoltes que fomentaient naturellement la rivalité de race des Saxons et des Franconiens et l'ambition des princes. L'agitation éclata dès 937. Les Franconiens voyaient avec une extrême jalousie la puissance croissante des Saxons, tandis que ceux-ci, fiers de leurs rapports immédiats avec Othon, considéraient comme indigne d'eux de tenir de tout autre que du roi une dignité ou un fief quelconque. C'est ainsi qu'un des vassaux du duc Éberard, Bruning, se révoltant ouvertement, déclara qu'un Saxon ne devait plus désormais être le vassal d'un Franconien. Éberard se vengea cruellement de Bruning; mais il fut condamné à son tour par Othon à fournir des chevaux pour une valeur de 3,000 écus, et ses gens durent porter des chiens jusqu'à Magdebourg, où le roi se trouvait alors avec sa cour. La haine héréditaire des Saxons et des Franconiens n'en devint que plus vive.

En 937, Arnoult, duc de Bavière, étant mort, Éberard, l'aîné de ses quatre fils, prit le titre de duc, mais refusa de rendre hommage à Othon. Othon marcha contre Éberard, le déposa, nomma Berthold, frère d'Arnoult, duc de Bavière, et donna en même temps la dignité de comte palatin à Arnoult, un des plus jeunes frères du duc déposé. Pendant ce temps la lutte entre Éberard de Franconie et Bruning s'était ravivée; les partis en étaient venus aux mains, ils avaient ravagé le pays par le fer et le feu. Othon, décidé à mettre un terme à ces désordres, convoqua, pour le mois de mai 938, une diète générale à Stéla, sur la Ruhr. Mais les perturbateurs du repos public ne comparurent pas; Éberard, s'associant à un frère naturel d'Othon, nommé Thankmar, et aux mécontents parmi les Saxons, réunit une armée puissante, à la tête de laquelle Thankmar mena vivement la guerre. Il fondit sur le plus jeune frère d'Othon, Henri, s'en empara, ainsi que de ses trésors, les amena au duc Éberard, prit ensuite Ehresbourg et ravagea de là le plat pays. Othon voulut recourir d'a-

bord aux voies de douceur ; ses offres furent rejetées ; alors il marcha à la tête de forces suffisantes contre Ehresbourg et s'en rendit maître. Thankmar, qui se défendit avec rage, fut, contre le gré d'Othon, tué aux pieds d'un autel, et Éberard, vaincu, se rendit et fut emmené captif à Hildesheim.

A peine délivré de sa prison Éberard se souleva de nouveau, en 939, parvint à séduire Henri, frère d'Othon, conclut une alliance avec Giselbert de Lorraine, et obtint des secours du dehors. Louis d'Outre-Mer, fils de Charles le Simple, qui espérait, à cette occasion, recouvrer la Lorraine, se laissa gagner, ainsi que le premier évêque de l'Église d'Allemagne, Frédéric, qui avait souvent servi de médiateur entre le roi et les grands, et qui fut bientôt suivi dans sa révolte par d'autres princes.

Jamais la domination des Saxons n'avait été plus menacée ; la ruine d'Othon paraissait certaine ; mais le roi ne perdit pas courage, et, tandis qu'il assiégeait Brisach et qu'une partie de ses vassaux l'abandonnaient, une division de son armée, commandée par le comte Conrad, tomba sur Éberard et Giselbert, en face d'Andernach, où leurs troupes avaient passé le Rhin. Éberard succomba sur le champ de bataille et Giselbert se noya, son bateau trop chargé ayant sombré dans le fleuve ; quant à Henri, il se réfugia auprès de Louis, roi de France. Celui-ci avait profité de la mort de Giselbert, duc de Lorraine, pour s'emparer de cette province. La veuve de Giselbert, sœur d'Othon, était tombée entre les mains de Louis et avait été obligée de l'épouser. Malgré cela il ne put se maintenir en possession de la Lorraine, qui se soumit à Othon, accourant à la tête de son armée. Henri chercha à se réconcilier et fut gardé à vue. Ces victoires consolidèrent la puissance de la maison de Saxe en Allemagne et brisèrent la résistance qu'elle avait trouvée dans la nationalité des diverses races germaniques.

Le duché de Franconie ne fut plus rétabli après la mort d'Éberard. Othon comprit que son autorité était si bien établie dans cette province, voisine de la Saxe, qu'il pouvait la gouverner directement. L'hérédité de la dignité ducale fut abrogée en Lorraine ; le roi la donna en fief à un puissant comte du pays, nommé Othon, qui était de ses amis, et à la mort de ce dernier, en 944, il en investit le plus décidé de ses partisans, Conrad, comte de Worms, auquel, pour se l'unir davantage encore, il donna en mariage, en 947, Luitgarde, sa fille unique. Othon revêtit de la dignité de duc de Bavière son frère Henri, le duc Berthold étant mort vers la fin de 945, et Henri, pour se faire des partisans dans le pays, épousa Judith, fille de l'ancien duc Arnoult. Enfin, après la mort d'Hermann, duc de Souabe, ce duché entra également dans la maison de Saxe, Othon en ayant investi son fils Ludolphe, qui s'était marié à Ida, fille unique d'Hermann.

Ainsi tous les duchés qui jusqu'alors avaient formé l'empire germanique, celui de Franconie étant aboli, étaient entrés dans la maison royale par des mariages ou par l'élévation directe des princes à la dignité ducale, et les diverses races allemandes, dont la nationalité avait été affaiblie sinon anéantie, avaient toutes perdu leur indépendance et leur autonomie.

A ces déchirements de l'empire et de la famille royale elle-même s'étaient jointes les guerres extérieures. A peine les races slaves avaient-elles appris la mort de Henri Ier, et les soulèvements intérieurs qui avaient éclaté contre Othon, qu'elles avaient pris les armes pour s'affranchir du joug de l'Allemagne. Dès 936 le pieux Wenceslas Ier,

de Bohême, qui était resté fidèle aux Allemands et au Christianisme, fut assassiné par son frère Boleslaw, encore païen ; les Allemands et tous ceux qui étaient attachés à Wenceslas furent chassés du pays. Cependant un prince des États de Bohême, qui prévoyait sa perte prochaine, recourut à Othon et demanda son assistance contre Boleslaw. Othon se hâta d'intervenir, dans l'intérêt de son pouvoir et de la religion. Il envoya une armée contre les Bohêmes; elle fut battue. La guerre continua avec des chances diverses pendant quatorze ans; enfin Othon, ayant pris lui-même le commandement d'une expédition contre Prague, contraignit le duc Boleslaw à se soumettre et à payer un tribut annuel.

Les révoltes des races slaves de Mecklenbourg, de Poméranie, de Brandebourg et de la Lusace, des Rédariens, des Obotrites et des Hévelliens, furent plus dangereuses pour les frontières nord-est de l'Allemagne; cependant, d'une part, les deux margraves saxons, Hermann Billung et Géro, parvinrent, après bien des combats, à soumettre presque toutes les tribus entre l'Elbe et l'Oder, et d'autre part Othon, à l'exemple de Charlemagne, sut consolider son autorité par l'expansion du Christianisme, par l'érection d'une foule d'évêchés et de monastères. En vertu d'un acte du 9 mai 946 il fonda le diocèse de Havelberg, auquel il subordonna les domaines situés entre l'Elbe, la Péene, l'Elde et la Stremme. A peu près à la même époque, selon toute apparence, il créa pour les Slaves résidant au nord du nouveau diocèse de Havelberg le siége d'Oldenbourg, placé dans l'angle nord-est du Holstein actuel, en face de l'île de Fémern. Trois ans plus tard Othon fonda, par un acte du 1er octobre 949, l'évêché de Brandebourg (1), auquel devait être subordonné le pays situé au sud du diocèse de Havelberg, entre l'Oder et l'Elbe. En même temps Othon conféra aux deux margraves saxons la dignité ducale des pays slaves qu'il avait conquis. Cependant toutes ces mesures ne suffirent pas pour faire accepter aux Slaves la domination allemande, et Géro, aussi bien qu'Hermann, eut encore plus de dix ans à combattre contre les soulèvements de ces peuples. Othon fut obligé de diriger plusieurs expéditions contre eux avant que les pays situés entre l'Elbe et l'Oder fussent complétement unis à l'Allemagne. La conversion des Slaves au Christianisme fut aussi fort lente, et il fallut l'érection de l'archevêché de Magdebourg (1), en 968, et celle du diocèse de Meissen (2) pour achever l'organisation ecclésiastique du pays et donner une assiette solide à l'œuvre des missions.

Othon eut aussi à intervenir à main armée en Danemark. Harald, roi des Danois, lui refusa le tribut qui jusqu'alors avait été régulièrement payé à l'empire d'Allemagne et résolut même de chasser les Saxons du Schleswig. Il renversa, à la tête de ses Danois, les travaux autrefois élevés par Henri Ier pour garder les frontières du Jutland, fit une invasion dans la marche du Nord, dont il fit massacrer le margrave en même temps que les envoyés d'Othon, et transforma tout ce pays fertile en une déplorable solitude. A la nouvelle de cette agression Othon marcha contre Harald, pénétra en Jutland, et défit le roi Harald Blaataud (à la dent bleue) près de Schleswig.

Une des conditions de la paix qui fut alors conclue fut la libre prédication de la doctrine chrétienne et la création des trois évêchés de Schleswig, Ripen et

(1) *Voy.* BRANDEBOURG.

(1) *Voy.* MAGDEBOURG.
(2) *Voy.* MEISSEN.

Aarhus en Danemark. Harald, redevenu tributaire, voulut plus tard essayer de reconquérir son indépendance (965), mais il fut encore une fois battu. Un pieux prêtre allemand, nommé Poppo, eut le bonheur de convertir le roi et toute sa maison. Othon tint lui-même le fils de Harald sur les fonts baptismaux et le nomma Swen-Othon.

Vers 950 la puissance d'Othon s'étendait sur toute l'Allemagne; les peuples limitrophes étaient soumis, et la France elle-même avait à plusieurs reprises reconnu son autorité. Il put dès lors diriger son attention vers un pays qui avait appartenu autrefois à l'empire carolingien, et qui depuis la mort de Charles le Gros était en proie à des déchirements continuels. A la nouvelle de la mort de Lothaire (1), de la captivité et de la fuite de sa veuve Adélaïde, et du mécontentement qu'un nombreux parti manifestait dans la haute Italie à l'égard de Bérenger II (2) et de son fils Adalbert, Othon résolut de traverser les Alpes, de conquérir (951) la couronne de Lombardie et la main d'Adélaïde; car la première femme d'Othon, Édithe, princesse d'Angleterre, était morte le 26 janvier 946. Les princes des diverses races allemandes ne consentirent que difficilement à prendre part à la guerre qui avait été résolue. Cependant Othon, dans sa première expédition en Italie, ne trouva de résistance nulle part. Bérenger s'enferma dans un château fort, tandis qu'Othon, prenant le titre de roi des Lombards, épousait Adélaïde à Pavie. De mauvaises nouvelles qu'il reçut d'Allemagne le décidèrent à quitter l'Italie sans s'être rendu à Rome, comme il l'avait projeté, laissant le soin de continuer la guerre à son beau-frère, Conrad, duc de Lorraine. Conrad détermina Bérenger à se soumettre et à se rendre avec son fils Adalbert en Allemagne, lui promettant d'intercéder en sa faveur auprès de son beau-frère. Bérenger fut d'abord mal reçu, et ce fut à grand'-peine qu'à la diète d'Augsbourg de 952 il put obtenir l'investiture de la Lombardie comme vassal allemand, tandis que les marches de Vérone et d'Aquilée étaient concédées à Henri, duc de Bavière. Ludolphe de Souabe et Conrad de Lorraine, mécontents, l'un du second mariage de son père, l'autre des desseins d'Othon sur l'Italie, s'unirent contre Othon, en entraînant dans leur soulèvement les populations de tous les duchés, toujours prêtes à faire la guerre, sauf les Saxons, qui demeurèrent fidèles.

Alors éclata au sein même de l'empire une guerre néfaste, qui dura trois ans (952-954), et dont Othon ne vint à bout qu'avec bien des efforts. Qu'on se rappelle ce qu'était alors une guerre faite par un feudataire contre son suzerain. Les soldats levés par les rois étaient tous des propriétaires, la plupart des pères de famille, qui servaient sans solde et à lers frais. Il n'existait pas de magasins au moyen desquels on pût, comme aujourd'hui, entretenir au loin une armée soldée. On se souvenait aussi en Allemagne des temps de Charlemagne et de ses successeurs, de l'aversion des Italiens pour les étrangers, des dangers du climat, des fièvres mortelles de Rome; l'on savait que ces guerres d'Italie étaient sans terme, et que chaque expédition, même heureuse, en entraînait nécessairement une nouvelle; car, les vassaux ayant l'habitude de rentrer dans leurs foyers en automne pour vaquer à leurs affaires, les conquêtes faites ne pouvaient être maintenues qu'autant qu'au printemps suivant on recommençait une expédition nouvelle. On ne peut pas s'étonner non plus de la répugnance que la

(1) *Voy.* LOTHAIRE.
(2) *Voy.* BÉRENGER.

haut clergé témoignait à l'égard des expéditions de Rome, puisque les évêques et les abbés étaient obligés, comme les feudataires laïques, de monter à cheval et de marcher à la tête de leurs vassaux. Aussi, cette fois, l'archevêque Frédéric dirigeait-il ceux qui s'opposaient à l'expédition d'Italie. Enfin Othon, après des efforts extraordinaires, apaisa la révolte de ses sujets; Conrad et Ludolphe se soumirent, furent tous deux dépouillés de leur dignité à la diète d'Arnstadt, en 954, et l'administration de la Lorraine fut donnée au frère d'Othon, l'archevêque Bruno de Cologne, le duché de Souabe à Burchard II, fils de Burchard Ier de Souabe et gendre de Henri, duc de Bavière.

Le rétablissement de la paix était plus nécessaire que jamais, car les Magyares avaient fini par se mêler à la lutte, soit que les ducs les eussent attirés, soit que les divisions intestines de l'Allemagne les eussent tentés. En 954 ils parvinrent en Franconie et en Lorraine, et là Ludolphe et Conrad s'unirent à eux. Cependant les Magyares, ne ménageant guère leurs propres alliés, se dirigèrent par la France vers l'Italie. Enhardie par cette expédition, une nouvelle armée de Magyares se présenta, et, après avoir ravagé la Bavière, elle pénétra en Souabe et assiégea Augsbourg sur la Lech. Othon arriva en toute hâte, à la tête des hommes qu'il avait pu réunir, et anéantit l'ennemi dans la fameuse bataille du Lechfeld, en 955. Conrad, l'ancien duc de Lorraine, y expia sa révolte contre son roi par une mort héroïque. Cette victoire mit un terme aux invasions des Magyares en Allemagne et affranchit l'Europe occidentale d'un ennemi qui l'avait inquiétée pendant un demi-siècle. Le trône d'Othon était enfin consolidé; le peuple jouit des bienfaits de la paix et de l'ordre, partout rétabli et maintenu, grâce au zèle du roi à faire observer la justice, à favoriser l'industrie, le commerce et le développement des communes. La renommée de la puissance du roi et du royaume de Germanie s'étendit au loin. La guerre continuait, il est vrai, aux frontières des Danois et des Slaves du Nord; cependant Géro, le vaillant comte de la marche du Nord, non-seulement tenait l'ennemi en respect, mais étendait ses conquêtes parmi les Slaves, soumis par Miséko (Mieczyslaw), qu'il rencontra sur la Warta et obligea à reconnaître la suzeraineté de l'Allemagne (963). Ce fut le premier contact qu'eut avec la civilisation occidentale ce peuple plus tard si puissant. Bientôt le Christianisme parvint à s'introduire parmi les Slaves, et Mieczyslaw, fils de Boleslaw, duc chrétien de Bohême, se fit baptiser en 966.

En revanche l'intervention d'Othon avait été derechef invoquée en Italie en 960, et, après avoir fait élire, par les états réunis à la diète de Worms, en 961, comme son successeur, Othon, né de son mariage avec Adélaïde, il marcha à la tête d'une armée imposante à travers le Tyrol, la passe du Brenner, descendit en Italie au mois d'août 961, et obtint, en 962, des mains du Pape Jean XII, la couronne impériale. Ainsi l'*empire germano-romain* prit la place de l'ancien empire carolingien, et obtint en Occident une prédominance qui ne lui fut enlevée que par le schisme du seizième siècle.

Nous avons donné les détails nécessaires sur les expéditions d'Othon en Italie dans les articles Jean XII, Léon VIII, Benoît V, Jean XIII, Bérenger II. Othon, à peine de retour en Allemagne, en 965, se vit obligé d'entreprendre une nouvelle expédition en Italie, en 967, par suite d'une insurrection des Romains, soulevés, après la mort de Léon VIII et de Benoît V, contre le Pape Jean XIII. Les insurgés furent

sévèrement punis; douze d'entre eux furent exécutés; les menées des factions cessèrent pendant un certain temps, et l'empereur restitua Ravenne et l'exarchat au Saint-Siége. Les tentatives faites par Adalbert pour recouvrer, à l'aide des Grecs, la souveraineté de la Lombardie, les liaisons que dès 965 le parti du clergé romain qui travaillait à l'indépendance du Saint-Siége avait nouées avec la cour de Constantinople, dans l'espoir de vaincre la prépondérance de l'Allemagne par la puissance de Byzance, et le désir de chasser les Sarrasins de la basse Italie, déterminèrent Othon à demander pour son fils la main de la princesse grecque Théophano. Luitprand (1), évêque de Crémone, fut envoyé à Constantinople pour négocier ce mariage; mais on le traita, à Constantinople, comme le complice d'un vulgaire forban, qui, parvenu à la puissance par le brigandage exercé en grand, prétendait anoblir sa race en s'alliant à une maison historique, et l'empereur rejeta avec mépris le mariage projeté.

Othon, pour abattre l'orgueil des Grecs et les disposer à contracter alliance, attaqua, en 969, les possessions qu'avait encore Byzance dans la basse Italie, sans toutefois obtenir grand succès; mais une révolution opérée à Constantinople amena la réalisation du mariage projeté. Zimiscès, que la cour avait disgracié, tua de sa main l'empereur Nicéphore II et usurpa le trône, sous le nom de Jean Ier. Aussitôt les négociations furent reprises dans un sens favorable aux vues d'Othon; le nouvel empereur, menacé au dedans, voulant satisfaire les ennemis du dehors, consentit au mariage de Théophano et d'Othon II, mais sans que l'empereur de Constantinople renonçât, comme Othon l'avait espéré, aux domaines qu'il possédait dans la basse Italie. Enfin, au bout de six ans de séjour en Italie, Othon revint en Allemagne et mourut en 973 à Memleben.

Cf. Möller, *Histoire du moyen âge;* Gfrörer, *Hist. univ. de l'Église*, t. III, P. 3; Ersch et Gruber, *Encyclopédie*, 3e sect., P. 7; Vehse, *la Vie et le siècle d'Othon le Grand*; Ranke, *Annales de l'Empire germanique sous la maison de Saxe*, t. I, P. 1; Luden, *Histoire du Peuple allemand*, t. VI et VII.

Fritz.

OTHON II, né en 955, fils d'Othon Ier et d'Adélaïde, fut élevé par le savant Ekkehard (1) de Saint-Gall et par Folcald, reçut une instruction rare pour son temps, et fut initié au maniement des armes et à tous les exercices de la chevalerie par le comte Huoto. Ce fut son père lui-même qui le forma, par son enseignement et ses exemples, dans l'art difficile de régner, et lui assura de son vivant l'héritage paternel. En 961 Othon II fut élu roi par les états, et le 26 mai de la même année Guillaume, archevêque de Mayence, Bruno, archevêque de Cologne, et Henri, métropolitain de Trèves, le couronnèrent solennellement à Aix. Le jour de Noël 967 il fut, conformément à la volonté de son père, couronné empereur à Rome, par le Pape Jean XIII; le 14 avril 972 il épousa Théophano, et le 8 mai 973 il monta sur le trône. Marchant dignement sur les traces de son père, il l'égalait par sa piété, sa valeur et son énergie; il le surpassait par son instruction; mais il lui était de beaucoup inférieur, en somme, par la légèreté irréfléchie de sa conduite, et par la faiblesse qu'il montra, dans l'origine, à l'égard de deux femmes de tête, qui étaient plus ou moins étrangères aux intérêts de l'Allemagne: sa mère, l'Italienne Adé-

(1) *Voy.* Luitprand.

(1) *Voy.* Ekkehard.

laïde, et sa femme, la Grecque Théophano.

Les Bavarois, impatients de l'autocratie des Saxons, aspiraient, plus que tous les autres peuples de la Germanie, à l'indépendance et même à la suprématie. Le jeune Henri de Bavière revint sur les prétentions élevées par son père († 955) contre Othon Ier, et le projet qu'il conçut d'arracher la couronne à Othon II ne fut bientôt plus un doute pour personne. L'empereur, informé à temps des desseins de Henri, l'invita, en 974, à venir célébrer les fêtes de Pâques dans son camp, à Grona. A peine Henri, plein d'assurance, eut-il paru qu'Othon le fit saisir et conduire sous bonne garde à Ingelheim. Vers le printemps de 976 Henri parvint à s'échapper, se rendit en toute hâte en Bavière et y excita un soulèvement. Mais, avant que les Bavarois eussent pris les mesures nécessaires pour assurer le succès de leur levée de boucliers, Othon fondit sur la Bavière à la tête de forces considérables et renversa d'un seul coup les projets de ses ennemis. Henri II se retira en Bohême pour s'unir au duc Boleslaw, avec lequel il avait sans doute déjà contracté alliance, et, en cas de besoin, à Mieczyslaw de Pologne, beau-frère de Boleslaw. L'empereur lui enleva le titre de duc de Bavière et le donna à son neveu Othon, fils de Ludolphe, mort en 957, qu'il avait antérieurement investi du duché de Souabe. En 977 Henri II se vit obligé de se livrer à l'empereur; il comparut en justice à Magdebourg et fut condamné à mort; cependant Othon lui fit grâce et le confia à la surveillance de l'évêque d'Utrecht. Le jour de Pâques 978 Boleslaw se réconcilia avec l'empereur. Dès 975 celui-ci s'était vu contraint d'entreprendre une expédition contre les Danois. Harald s'était insurgé, et les Danois s'étaient déjà emparés des forts construits par les Allemands pour garantir les frontières. Les armes d'Othon furent encore heureuses en cette rencontre. Vers la fin de 973 les deux fils du comte Reinhard de Hainaut, destitué en 958 par Othon Ier pour s'être révolté contre lui, vinrent en Lorraine pour s'emparer de force des biens de leur père. Othon parvint à les chasser de la province en 974, mais, ranimés dans leurs espérances par les divisions qui éclatèrent en Allemagne et soutenus par la cour de France, ils renouvelèrent leur tentative en 976. Othon, voulant mettre un terme à cette longue agitation de la Lorraine, restitua aux deux frères l'héritage paternel, et investit Charles, frère de Lothaire, roi de Neustrie, de la basse Lorraine. Ces résolutions pacifiques suggérèrent au roi Lothaire la pensée que l'empereur était à toute extrémité et que le moment était favorable pour joindre la Lorraine à la France. Il fit en conséquence une invasion subite en Lorraine et s'avança jusqu'à Aix-la-Chapelle, dont Othon eut beaucoup de peine à s'échapper (978). Mais bientôt les princes allemands se rendirent, à la tête de leurs vassaux, à l'appel de l'empereur pour punir la témérité des Français, et leur armée parut devant Paris. Toutefois la saison avancée empêcha Othon d'assiéger cette ville. Il revint en Allemagne, non sans perte sensible, et conclut, en 980, avec Lothaire un traité par lequel celui-ci renonçait à toute prétention ultérieure sur la Lorraine. La paix de l'empire ainsi assurée, Othon II, fidèle aux exemples de son père, fit en 980 une expédition romaine. Dès ce moment l'affection de sa nation, la gloire et le bonheur dont il avait joui jusqu'alors l'abandonnèrent. La paix n'avait guère été troublée dans le royaume de Lombardie et les mesures prises par Othon Ier y avaient porté leurs fruits; mais, à Rome, les factions qui divisaient la noblesse avaient de nouveau levé la tête, une sourde fermentation agitait l'Italie contre les Al-

lemands, et Constantinople fomentait partout le mécontentement (1).

Othon, obligé de rétablir son autorité partout ébranlée et souvent complétement méconnue, et voulant arracher le Saint-Siége aux horreurs d'une guerre civile qui le menaçait, se rendit en Italie. Au commencement de décembre 980 il arriva à Pavie, s'y réconcilia avec sa mère, Adélaïde, qui, profondément attristée de la conduite indifférente de son fils à son égard, avait abandonné, en 978, la cour d'Allemagne, célébra les fêtes de Noël à Ravenne et celles de Pâques (981) à Rome. L'ordre y ayant été rétabli avant l'arrivée d'Othon, il put tourner toute son attention vers la basse Italie. Les guerres d'Othon le Grand n'avaient fait qu'augmenter les divisions qui déchiraient cette partie de la Péninsule. Gandolphe, duc de Capoue et de Bénévent, vassal de l'empereur, n'avait, malgré sa bravoure, qui lui avait valu le surnom de Tête de Fer, pu ni arracher Naples et Amalfi aux Grecs, ni chasser les Sarrasins de la Sicile. Othon, étant parvenu à former une confédération avec plusieurs princes et villes du sud de l'Italie, ouvrit, en 981, la campagne, et ne remporta que d'insignifiants avantages. Ses forces étaient évidemment insuffisantes, parce que la majorité des états, et notamment les hauts dignitaires de l'Église, avaient désapprouvé l'expédition de Rome et n'avaient pas voulu y prendre part. Othon fut donc obligé d'interrompre la guerre pour attendre les renforts qui devaient lui arriver de Bavière et de Souabe, et que devait lui amener son neveu Othon, duc de ces deux provinces. Au commencement de 982 le duc de Souabe et de Bavière rejoignit en effet l'empereur avec une troupe aussi avide de combats qu'exercée à la guerre, et la campagne s'ouvrit de nouveau; mais, dans l'intervalle, les Byzantins, menacés et irrités de ce que les Allemands n'avaient eu aucun égard aux représentations de leur empereur, Basile II, avaient contracté une contre-alliance avec les ennemis héréditaires du Christianisme, les Sarrasins d'Italie. Malgré cette alliance, Othon fut d'abord vainqueur; mais bientôt après il perdit la sanglante bataille de Squillace, en Calabre, et ne parvint à échapper aux mains de l'ennemi qu'en se jetant à la mer et en atteignant à la nage un bâtiment qui était en vue. Il eut de la peine à gagner Rossano, où il trouva sa femme et quelques forces pour le couvrir, traversa Cassano, Marsico, Salerne et Capoue, tandis qu'il perdait sur ses derrières toutes les conquêtes faites jusqu'alors. Quelque terrible qu'eût été cette leçon, Othon résolut de se venger, en recommençant la guerre et en convoquant une diète générale de l'empire à Vérone, pour le mois de juin 983. Il y soumit aux états le plan que ceux-ci adoptèrent, quoiqu'à regret. Othon, poussé par sa femme, entouré de conseillers incapables, se rendit à Rome, contrairement à l'avis de Majolus, abbé de Cluny, y éleva à la dignité pontificale, vacante par la mort de Benoît VII, son archichancelier pour les affaires italiennes, l'évêque de Pavie, sous le nom de Jean XIV (1), et se préparait à recommencer la guerre avec les Grecs et les Sarrasins, lorsqu'une maladie subite l'arrêta court, en décembre 983, et le fit descendre dans la tombe, muni des sacrements de l'Église, le 7 du même mois. Son corps fut inhumé dans l'église de Saint-Pierre. Dès que les Danois et les Slaves avaient appris la défaite d'Othon à Squillace, ils s'étaient soulevés. Suénon,

(1) Cf. Benoit VI, VII; Boniface VII, Crescence.

(1) *Voy.* Jean XIV.

unique fils d'Harald, se mit à la tête des Danois encore païens, renversa son père du trône, envahit, en mai 983, le territoire germanique et se mit à persécuter cruellement les Chrétiens. Plusieurs tribus slaves, unies sous la conduite du prince des Obotrites, Mistui (1), s'avancèrent jusqu'au Tanger, et une seule bataille anéantit ce que les rois Henri Ier et Othon Ier avaient conquis par de nombreuses batailles et durant soixante années d'efforts.

Les Saxons, il est vrai, reprirent courage et firent subir aux Slaves une mortelle défaite; toutefois les vainqueurs n'osèrent pas s'avancer au delà de l'Elbe. Les conquêtes slaves demeurèrent perdues pour longtemps, et le culte idolâtrique y reprit son ancienne puissance.

Cf. Gfrörer, *Hist. univ. de l'Église*, t. III, P. 2; Möller, *Hist. du Moyen Age;* Luden, *Hist. du Peuple allemand*, t. VII; Rank, *Annales de l'Empire germanique*, t. II, P. 1.

FRITZ.

OTHON III, né en 980, était à peine âgé de trois ans lorsqu'il fut, à la demande de son père, Othon II, reconnu comme son successeur et unanimement élu roi par tous les États, tant allemands qu'italiens, réunis a la diète de Vérone; puis il fut couronné à Aix-la-Chapelle, aux fêtes de Noël 983, par Wiligis, de Mayence, et Jean, de Ravenne, premiers dignitaires ecclésiastiques, l'un en Allemagne, l'autre en Italie. Mais immédiatement après cette solennelle cérémonie arriva de Rome la nouvelle de la mort de l'empereur, et l'Allemagne tomba dans une agitation qui dura une année. Henri II, duc de Bavière, qu'en 978 Othon II avait déposé, à cause de sa trahison, apparut avec l'évêque Poppo, qui avait dû le surveiller à Cologne, où se trouvait alors le jeune Othon III, et se déclara tuteur du jeune empereur, en qualité de son plus proche parent.

Le métropolitain de Cologne, loin de protester contre cette prétention, embrassa le parti d'Henri II, de même que plusieurs autres princes séculiers et ecclésiastiques, les uns gagnés à prix d'argent, les autres tremblant que Théophano, en exerçant la tutelle, ne fît prédominer en Allemagne une influence étrangère et ne les laissât eux-mêmes de côté. Du reste Henri II ne fit pas longtemps mystère du projet qu'il nourrissait de détrôner l'enfant royal et de s'emparer de la couronne. Cependant les trois princes séculiers les plus puissants de l'Allemagne, Conrad, duc de Souabe, Henri le Jeune, duc de Bavière et de Carinthie, Bernard, duc de Saxe, secondés par l'archevêque de Mayence, Wiligis, et d'autres prélats, s'opposèrent à Henri II et à sa faction. Lothaire, roi de France, et son père, Charles, se prononcèrent aussi en faveur d'Othon III; mais Henri sut ramener Lothaire à son parti, en lui livrant la Lorraine.

Lothaire, qui réclamait la restitution de la Lorraine comme une dépendance de la couronne de France, fit occuper, dès le commencement de mars 984, cette province par ses troupes, envahit Verdun, et ce ne fut que trois ans après, en 987, que les Français rendirent cette ville à l'empire germanique. En même temps Henri entra en négociations avec les Saxons, à Magdebourg, sur les conditions auxquelles ils voulaient le reconnaître. Ses partisans le proclamèrent roi à Quedlinbourg, et Mieczyslaw de Pologne, Boleslaw de Bohême et Miscui, prince des Obotrites, vinrent lui rendre hommage, après toutefois avoir obtenu la reconnaissance de leur indépendance. Othon paraissait perdu. Toutefois Wiligis, archevêque de Mayence, Bernard,

(1) *Voy.* OBOTRITES.

duc de Saxe, et d'autres grands de l'empire se prononcèrent contre Henri, et le contraignirent de jurer qu'il renonçait à la couronne et ramènerait à la diète de Rara, le 29 juin 984, Othon à sa mère Théophano et à son aïeule Adélaïde. Il tint cette promesse quand il vit qu'il ne pouvait compter ni sur la Bavière, ni sur aucun appui considérable; cependant il ne renonça sérieusement à ses intrigues et à ses menées que lorsqu'en juillet 985 Othon l'investit du duché de Bavière, à Francfort, en même temps que Henri le Jeune était obligé de se contenter de la Carinthie.

Tandis que les deux impératrices dirigeaient avec sagesse et vigueur la tutelle et la régence qui leur étaient confiées, et que, grâce surtout à l'activité de Willigis, la paix était conservée dans l'intérieur de l'empire, d'heureux changements s'opéraient aux frontières de l'est. Mieczyslaw, duc de Pologne, reprit les anciens rapports de son pays avec la dynastie des Othon; Boleslaw, duc de Bohême, se soumit de son côté à l'empire germanique, et rien n'empêcha plus de suivre avec succès la guerre contre les Slaves du Brandebourg et de la Poméranie, qui n'étaient pas subjugués encore. Ce ne fut que sur la frontière de France que la sécurité et le calme ne purent se rétablir, quoique le danger diminuât par les divisions qui déchirèrent ce royaume à la mort de Lothaire (986) et au moment de l'élévation de Hugues Capet (987-997). La mort de l'impératrice Théophano n'apporta pas de changement essentiel dans le gouvernement, Othon s'abandonnant à la direction de son aïeule Adélaïde et de son précepteur Bernward (1). Bernward, ayant accepté le siége épiscopal de Hildesheim, fut très-heureusement remplacé auprès du jeune Othon par le savant abbé Gerbert, qui était alors archevêque de Reims. Du reste Othon commençait à agir par lui-même, à prendre part aux entreprises dirigées contre les Slaves, ainsi qu'aux expéditions nécessitées par les Normands, qui avaient envahi les frontières de la Saxe. Le temps était venu aussi où il semblait qu'une expédition en Italie serait utile. La paix, il est vrai, n'avait pas été troublée en Lombardie pendant la minorité d'Othon ; l'organisation communale se développait paisiblement et fut de plus en plus caractérisée au onzième siècle; mais il n'en était pas de même à Rome, où de graves désordres s'étaient renouvelés (1). L'impératrice Théophano avait été à Rome vers la fin de 988 et avait rétabli l'autorité de son fils en Italie; mais à peine, au bout de deux ans de séjour, était-elle revenue en Allemagne que Crescence releva la tête, reprit son ascendant, et se conduisit d'une manière si violente et si arbitraire que le Pape lui-même finit par invoquer l'arrivée d'Othon. Le roi et les grands se préparèrent, durant l'hiver (995-996), à leur expédition prochaine; l'armée était considérable et formée de toutes les races de l'empire germanique. En 996 Othon célébra les fêtes de Pâques à Pavie, où les princes lombards vinrent lui rendre hommage; de là il partit pour Ravenne. Une députation de nobles romains y vint lui apprendre la mort de Jean XV et le prier de désigner un nouveau candidat pour la papauté. Othon leur recommanda son cousin Bruno, qui se trouvait dans sa suite, et que Willigis de Mayence et Hildebald de Worms furent chargés d'accompagner à Rome.

Bruno, à la grande satisfaction des Romains, monta sur le Saint-Siége sous le nom de Grégoire V (2). Peu de temps

(1) *Voy.* BERNWARD.

(1) *Voy.* JEAN XIV et XV, CRESCENCE.
(2) *Voy.* GRÉGOIRE V.

après, Othon entra lui-même à Rome, à la tête de son armée, et fut couronné empereur par le Pape, le 21 mai 996. Crescence se soumit, mais seulement en apparence; car à peine Othon fut-il reparti pour l'Allemagne (997) et entré en campagne contre les Wendes, qui avaient envahi le Brandebourg, que Crescence chassa le Pape et entra en négociations avec la cour de Byzance. Othon revint en Italie, rencontra, en décembre 997, le Pape à Pavie, et fut rejoint dans la haute Italie par le contingent militaire de la Lombardie. Marchant à la tête de ses deux armées, en compagnie du Pape, il entra à Rome en février 998. Crescence (1) et ses partisans n'échappèrent pas au châtiment qu'ils avaient mérité. Un an après, Grégoire V mourut, et l'empereur fit tomber le choix du nouveau Pape sur son précepteur Gerbert, qui prit le nom de Sylvestre II (2), et qui, par son activité et son zèle apostolique, répara les justes griefs qu'avaient soulevés antérieurement contre lui son ambition et son intrusion à Reims et à Ravenne.

A cette époque Othon pensa plus que jamais à restaurer l'antique empire romain, en faisant de Rome sa résidence habituelle, en créant dans son palais de l'Aventin une cour nombreuse, modelée sur celle de Byzance, et en renvoyant peu à peu de son entourage tous les seigneurs allemands, qu'il remplaça par des courtisans romains.

En l'an 1000 nous retrouvons l'empereur en Allemagne. Il est possible que la date de cette année eût exercé de l'influence sur lui, comme sur tous les esprits en général, qui s'attendaient, à cette époque, à des événements extraordinaires. On craignait partout la fin du monde et la terreur était universelle. A cette disposition générale se joignirent alors des malheurs particuliers, qui jetèrent l'empereur dans une profonde mélancolie. La mort du Pape Grégoire V, celle de son aïeule Adélaïde, celle de Mathilde, qu'il avait nommée régente de l'empire pendant son absence, le frappèrent coup sur coup, et, comme il cherchait sa consolation surtout dans la religion et les œuvres de la plus austère pénitence, il est probable qu'il se rendit alors en Allemagne pour aller visiter, à Gnésen, le tombeau de son ami S. Adalbert de Prague (1), qui avait été tué par les Prussiens, auxquels il prêchait l'Évangile.

Après avoir réglé les affaires d'Italie pour le temps de son absence et avoir chargé les princes italiens, et notamment Hugue, margrave de Toscane, de veiller à la sûreté du Pape Sylvestre II, il franchit les Alpes vers la fin de 999, à la tête d'un brillant cortége de sénateurs romains et de cardinaux. Il fut accueilli avec de grands honneurs, en l'an 1000, à Ratisbonne, par Gebhard, évêque de cette ville. Puis il continua sa marche par Zeiz, Meissen, vers les frontières de Pologne. Arrivé dans les environs de Gnésen (2), Othon descendit de cheval, déposa ses bottes, entra pieds nus dans l'église et s'arrêta au tombeau de S. Adalbert, où il pria pendant longtemps en versant d'abondantes larmes. L'empereur érigea en l'honneur de S. Adalbert, avec le consentement du Saint-Siége, Gnésen en archevêché; il confia ce diocèse au frère d'Adalbert, Gaudence, et lui subordonna les trois siéges de Cracovie, de Kolberg (3) et de Breslau. Le belliqueux prince Boleslaw Ier, qui avait acquis le surnom de Chrobri, c'est-à-dire le brave, par ses victoires sur les Promé-

(1) *Voy.* CRESCENCE.
(2) *Voy.* SYLVESTRE II.

(1) *Voy.* ADALBERT.
(2) *Voy.* GNÉSEN.
(3) *Voy.* KOLBERG.

raniens, les Lithuaniens, les Galiciens et les Silésiens, obtint d'Othon le titre de roi et fut affranchi des obligations de vassal à l'égard de l'empire.

Othon exerça aussi une influence salutaire sur la Hongrie en s'alliant à S. Étienne Ier (1), qui, du consentement de l'empereur et du Pape, prit également le titre de roi et compléta l'organisation religieuse et politique de son royaume. Suivant une hypothèse de Gfrörer, qui ne nous semble pas suffisamment justifiée, le but spécial, mais caché, du voyage d'Othon à Gnésen aurait été précisément l'organisation métropolitaine de la Pologne et de la Hongrie et leur indépendance politique. Gerbert, dit-il, qui avait d'abord le plus contribué à la constitution du nouvel empire romain, à la tête duquel il avait voulu se placer, en se servant de l'empereur comme d'un instrument, aurait reconnu bientôt que ce plan n'était réalisable qu'autant que les Polonais et les Hongrois, rendus à l'indépendance ecclésiastique et politique, pourraient faire équilibre aux Allemands. Othon, accompagné par Boleslaw Chrobri, se rendit par Magdebourg à Aix-la-Chapelle, et là une curiosité juvénile le poussa à faire ouvrir la tombe de Charlemagne.

Il descendit avec deux évêques et le comte de Laumel dans la crypte; mais il se repentit aussitôt d'avoir troublé le repos des morts. Il vit en songe la figure irritée de Charlemagne, lui annonçant qu'il mourrait sans postérité. Cette apparition menaçante augmenta probablement la tristesse du jeune empereur. Après avoir réglé les affaires de l'Allemagne et avoir encore célébré les fêtes de la Pentecôte (19 mai) à Aix, il entreprit, à la tête de forces considérables, un troisième voyage d'Italie et entra à Rome en novembre de l'an 1000. Il y demeura, ainsi que dans les environs, l'année suivante, malade d'esprit et de corps, dans une agitation fébrile presque continuelle, uniquement occupé à distribuer des aumônes, à jeûner, à prier et à châtier rudement son corps. Quoique les récits des historiens sur la dernière année d'Othon soient très-contradictoires, il en ressort suffisamment qu'elle ne peut compter parmi les années prospères de sa vie. A peine eut-il quitté l'Allemagne que les États germaniques ne virent plus qu'une haute trahison dans les plans d'Othon; une vaste conspiration lia contre lui les ducs, les comtes et les évêques de Germanie, et Othon aurait très-certainement été détrôné s'il avait vécu plus longtemps. Du reste le mécontentement éclata en Italie comme en Germanie. Dès le commencement de l'an 1001 les Tiburtins se soulevèrent contre l'empereur et assassinèrent le capitaine Muzzotin, que l'empereur avait établi à Tivoli. Othon assiégea la ville et s'en rendit maître, grâce à l'intervention de Sylvestre et de l'évêque Bernward. Les Tiburtins obtinrent grâce, mais ils furent condamnés à abattre une partie de leur ville et à donner des otages qui répondraient de leur obéissance. Dès que les Romains apprirent avec quelle douceur Othon avait traité ces voisins, contre lesquels ils nourrissaient une implacable haine, ils se soulevèrent de leur côté, tuèrent plusieurs partisans de l'empereur, et l'enfermèrent lui-même si étroitement sur le mont Aventin que la garnison fut bientôt privée de toute ressource. Cependant les Romains reconnurent qu'ils ne pouvaient avoir définitivement le dessus; ils demandèrent la paix et promirent de nouveau fidélité et dévouement à l'empereur, ce qui ne les empêcha pas de se soulever derechef peu de temps après. Les dispositions étaient aussi mauvaises à Béné-

(1) *Voy.* **Magyares.**

vent et dans d'autres villes d'Italie qu'à Rome; mais Othon mourut à temps, le 23 janvier 1002, dans le château de Paterno, d'une maladie pestilentielle, ou, suivant Thietmar, de la petite-vérole. Il n'était âgé que de 22 ans et n'avait pu encore réaliser le plan qu'il avait formé d'unir l'empire d'Occident à celui d'Orient par les liens du sang. Avec lui s'éteignit la branche aînée de la maison de Saxe. Ceux qui l'entouraient, sachant combien la situation des Allemands en Italie était précaire, et craignant de voir éclater tout à coup la sourde colère des Italiens, tinrent sa mort cachée jusqu'à ce qu'ils eussent pu réunir les troupes allemandes dispersées dans divers châteaux forts. Alors ils se mirent en marche, en laissant derrière eux un assez grand nombre des leurs, qui n'avaient pu se procurer de chevaux. Dès que les Romains apprirent la mort d'Othon ils se soulevèrent en masse et se mirent à la poursuite de ceux qui emportaient les restes de l'empereur. Les Allemands se défendirent tout en battant en retraite; ils arrivèrent à Vérone, traversèrent les Alpes, et le cortége funèbre fut reçu aux frontières de Bavière par le duc Henri, qui était accouru plein de douleur. Le corps fut transporté, par Augsbourg et Cologne, jusqu'à Aix-la-Chapelle, et fut solennellement inhumé dans l'église de Notre-Dame. Othon eut pour successeur Henri le Saint (1).

Cf. Möller, *Hist. du Moyen âge*; Luden, *Hist. du Peuple allemand*, t. VII; Ranke, *Annales de l'Empire germanique*, t. II; Gfrörer, *Hist. universelle de l'Église*, t. III, p. 3.

FRITZ.

OTHON IV. Après la mort de l'empereur Henri VI (2) l'empire d'Occident présentait un triste spectacle. Trois prétendants au trône, Philippe, duc de Souabe et de Toscane, Othon IV et Frédéric II (1), mirent l'Europe en feu. Henri VI, voyant qu'il ne pouvait réaliser le projet qu'il avait conçu de rendre l'empire héréditaire, avait fait élire à la diète de Worms, en 1196, son fils en qualité de roi des Romains; mais Frédéric II n'avait pas trois ans quand son père mourut; la lutte des Guelfes et des Gibelins n'était que suspendue, le nom des Hohenstaufen était plus que jamais odieux au clergé et aux laïques, et l'impératrice-mère avait beaucoup de peine en Sicile à conserver à son fils mineur le trône héréditaire de cette belle contrée.

Dans ces circonstances difficiles Philippe agit d'abord très-résolûment en faveur de son neveu, écrivit aux princes de l'empire en les priant de demeurer fidèles au fils de son frère, qu'ils avaient proclamé roi, auquel ils avaient prêté serment de fidélité, et dont il était prêt lui-même à accepter la tutelle jusqu'à sa majorité. Mais, s'étant bientôt convaincu qu'il lui serait impossible de faire triompher la cause de son neveu, il se fit élire roi lui-même à Mulhouse, le 11 mars 1198. Toutefois un parti considérable, à la tête duquel se trouvaient les archevêques de Trèves et de Cologne, fut si peu satisfait de cette élection que, de son côté, il élut à Cologne Othon IV, après avoir successivement offert la couronne à Berthold de Zähringen et à Bernard, duc de Saxe, qui tous deux l'avaient refusée.

Othon, jeune prince d'environ 28 ans, plein d'espérances, était le second fils de Henri le Lion (2). Il avait été autrefois livré à l'empereur Henri VI en ôtage, pour son oncle, le roi Richard d'Angleterre.

(1) *Voy.* HENRI II.
(2) *Voy.* HENRI VI.

(1) *Voy.* FRÉDÉRIC II.
(2) *Voy.* HENRI LE LION.

Délivré de sa captivité peu après la mort de son père, il était resté auprès de Richard, qui lui avait donné d'abord le comté d'York, puis un de ses domaines de France, le comté de Poitou. Othon était vigoureux, téméraire, plus prompt à concevoir de grands desseins qu'habile à les poursuivre et persévérant à les réaliser. Il était, comme toute sa maison, en grande faveur auprès du Saint-Siége.

Enfin le 12 juillet 1198, après bien du sang versé et bien de l'argent distribué, il fut couronné par Adolphe, archevêque de Cologne. Tandis qu'Othon, soutenu par l'argent et l'intervention habile de son oncle Richard, et par Baudouin, comte de Flandre, cherchait à fortifier son parti, Philippe ne négligeait rien de son côté pour consolider le sien. Il gagna les rois de France et de Bohême, Philippe-Auguste et Ottokar, et se fit couronner à Mayence durant l'été de 1198.

L'Allemagne, ainsi partagée en deux grands partis, tomba dans un désordre général. La guerre étendit ses ravages dans toutes les provinces, durant l'année suivante, sans avantage décisif pour aucun des prétendants, quoique Othon fit moins de progrès que Philippe. Dans cette incertitude chacun des adversaires sentait combien il lui importait de gagner le Pape. Ils s'adressèrent tous deux à Innocent III (1). Celui-ci, quoique favorable à Othon, pria les princes et les prélats de décider lequel des deux adversaires troublait l'empire et l'Église. Faute de décision de leur part, tout retard ne faisant qu'augmenter le péril, le Pape menaçait de se prononcer pour celui dont le zèle et le mérite lui sembleraient le plus grands. Cette provocation étant demeurée sans réponse, Othon pressa le Pape de se déclarer plus nettement en sa faveur. Innocent envoya aux États d'Allemagne, en 1200, le cardinal Gui Poiré, en qualité de légat, avec un exposé de ses vues, pour servir de fil conducteur dans les négociations qui allaient s'ouvrir, en même temps qu'il priait les États ou de s'entendre pour élire un candidat ou de lui abandonner la décision, ajoutant que, s'ils ne se décidaient ni dans un sens ni dans un autre, il soutiendrait Othon et l'appellerait à Rome pour le couronner empereur. Lorsqu'Innocent vit que les exhortations et les efforts de son légat étaient complétement inutiles et qu'il était certain que les chefs des deux partis voulaient résoudre le différend les armes à la main, il ordonna, sous peine d'excommunication, à tous les États d'Allemagne, de reconnaître l'autorité d'Othon.

Le 29 juin 1201 le légat du Pape proclamait solennellement ce décret à Cologne, après qu'Othon eut préalablement promis par serment, à Neuss, de garantir les droits et les libertés de l'Église. La décision du Pape rendit les haines et les divisions plus profondes que jamais dans l'empire. Les deux élus n'étaient pas plus solides l'un que l'autre, et les deux partis étaient également opiniâtres et résolus. L'excommunication enleva peu de partisans à Philippe ; ils se réunirent à Bamberg et adressèrent une vive protestation au Pape.

Le souverain Pontife chercha à justifier le parti qu'il avait pris en rendant compte de tous les motifs qui l'avaient dirigé ; il notifia sa décision à tous les princes, et même aux rois de France et d'Angleterre, en recommandant toutefois à ses légats de ne pas se hâter de prononcer l'excommunication des hauts dignitaires de l'Église, lorsqu'il vit combien le parti de Philippe était puissant.

Les légats du Pape parvinrent à

(1) *Voy.* INNOCENT III.

maintenir dans la fidélité les partisans d'Othon et même à en conquérir de nouveaux. Tels furent Ottokar Ier, de Bohême, et Hermann, landgrave de Thuringe. Othon gagna de plus un nouvel et ferme appui par le mariage de sa sœur avec le roi de Danemark, Waldemar II. En revanche Philippe attira à son parti Bernard, duc de Saxe, et Dietrich, margrave de Meissen ; et si, en 1203, une invasion des Bohêmes et un mortel conflit entre Louis, duc de Bavière, et les évêques de Salzbourg et de Ratisbonne, tournèrent si fort au détriment de Philippe qu'il crut devoir s'adresser au Pape et lui offrir de notables c ncessions, Othon, de son côté, en 1204, éprouva plus sensiblement encore les fâcheuses vicissitudes du sort. Le landgrave Hermann, battu par Philippe en Thuringe, passa de son côté ; Henri, comte palatin, frère aîné d'Othon, embrassa lui-même le parti de son rival, et, vers la fin de novembre 1204, Adolphe, archevêque de Cologne, Henri, duc de Brabant, et d'autres grands de l'empire prêtèrent serment à Philippe.

Le Pape seul demeura ferme et infatigable dans l'activité qu'il déployait en faveur d'Othon. Il poursuivait les princes de prières et de menaces ; il adressa surtout de sévères reproches aux princes ecclésiastiques qui avaient manqué de parole à Othon, et Adolphe, de Cologne, fut solennellement déposé.

L'année 1206 fut encore plus décisive. Philippe, qui, l'année précédente, avait été élu de nouveau dans une diète d'Aix-la-Chapelle et couronné par l'archevêque de Cologne, gagna le roi de Bohême, Ottokar, et, soutenu par ce prince et la plupart des États de la haute Allemagne, du Rhin et de la Saxe, il marcha sur Cologne et s'en empara. Tandis qu'on y accourait de toutes parts pour lui rendre hommage et que des princes italiens eux-mêmes y acceptaient leurs États en fiefs de Philippe, Othon dut se réputer heureux de pouvoir échapper à son adversaire en se rendant en Angleterre, où il alla implorer le secours du roi Jean. Malgré ses succès Philippe n'oubliait pas que, sans l'assentiment du Pape, sa victoire ne serait jamais complète, et il lui adressa en conséquence une déclaration pleine de respect, de soumission et de promesses. Innocent ne voulut point abandonner Othon. A la nouvelle des défaites successives de ce dernier il envoya en Allemagne les cardinaux Hugolin et Léon Brancaléo pour y négocier la paix. Philippe fit alors directement à Othon des propositions qui devaient le déterminer à renoncer à la dignité impériale; mais Othon déclara qu'il ne déposerait la couronne qu'avec la vie, et mit ainsi un brusque terme aux négociations, après qu'on eut à grand'peine pu déterminer les partis ennemis à une trêve d'une année. Cependant les négociations furent reprises plus tard. Philippe se soumit peu à peu aux exigences du Pape, et il jura enfin qu'il lui obéirait sur tous les points qui avaient motivé l'excommunication. Othon, de son côté, dont les chances étaient bien plus faibles que celles de son adversaire, se prépara néanmoins avec une nouvelle ardeur au combat, après avoir reçu des subsides d'Angleterre et obtenu le concours de Waldemar, roi de Danemark. Il ne restait plus que quelques jours avant l'expiration de l'armistice. Philippe se trouvait à Bamberg, rendez-vous général de toutes ses forces. Se sentant indisposé, il s'était fait faire une saignée et reposait dans es appartements intérieurs du palais de l'évêque, n'ayant auprès de lui que le chancelier de l'empire, Conrad, évêque de Spire, Truchsess de Waldbourg et son chambellan. Tout à coup apparut à la porte de l'appartement, l'épée à la main, le comte

palatin Othon de Wittelsbach. « Remets ton épée dans le fourreau, s'écria Philippe; ce n'est pas ici le lieu de s'en servir. » Mais Othon de Wittelsbach, s'avançant furieux, répondit : « C'est ici le moment de te punir de ta trahison. » Et aussitôt il lui plongea l'épée dans la gorge. Le roi tomba roide mort.

Les historiens ne sont pas d'accord sur les motifs de ce meurtre, sur le lieu où il s'exécuta et les circonstances qui l'accompagnèrent. Tous n'admettent même pas qu'il y eut un assassinat. Les adversaires de Philippe et toute l'Allemagne maudirent l'acte du comte de Wittelsbach; Othon poursuivit le meurtrier et ses complices. La nouvelle de cette mort émut profondément tous les esprits en Allemagne ; heureusement le Pape et Othon prirent des mesures énergiques pour le maintien de l'ordre. Le Pape insista auprès des grands, séculiers et ecclésiastiques, pour qu'ils n'eussent pas recours à une nouvelle élection et qu'ils reconnussent unanimement Othon. La crainte de voir, dans le cas où l'élection tomberait sur un nouveau candidat, se perpétuer les malheurs de l'empire, l'absence d'un homme éminent qui pût réunir tous les suffrages par son autorité et sa valeur personnelle, décidèrent les princes et les évêques à accepter Othon, et le 11 novembre 1208 il fut de nouveau, à l'unanimité, élu à Francfort, sans du reste avoir gagné pour cela le cœur des princes qui le reconnurent; car la vieille haine des Guelfes et des Hohenstaufen vivait toujours. Othon, voulant sérieusement faire cesser cette implacable haine, adopta avec empressement la proposition que lui firent les princes d'épouser Béatrix, fille de Philippe, et l'extrême jeunesse de cette princesse empêcha seule la conclusion immédiate du mariage. Plus d'un Gibelin ne voyait dans cette union qu'un sacrifice à la nécessité et s'irritait en secret de ce qu'on n'eût pas même parlé de Frédéric II et de ses droits. Cependant Othon et le Pape entretenaient, par leurs ambassadeurs et leur correspondance, les relations les plus suivies et les plus bienveillantes.

Le roi n'ignorait pas dans quelle triste situation se trouvaient l'empire et le peuple germaniques. Profondément troublé par les entreprises téméraires de Frédéric Ier et d'Henri VI, foncièrement ébranlé par dix années de guerres civiles, l'empire était à deux doigts de sa perte. La dépravation morale était générale et n'avait épargné personne.

Othon était résolu à y porter remède autant que possible. Il parcourut, à cet effet, son empire, réunit à plusieurs reprises les princes, dans l'espoir de s'attacher plus étroitement les grands, de les intéresser à son autorité, de leur faire prendre des mesures salutaires pour le présent, utiles pour l'avenir. Peu à peu les bienfaits de la paix semblaient renaître. Il était temps, pensa alors Othon, de se faire couronner empereur par le Pape, d'autant plus qu'il commençait à craindre que Frédéric, roi de Sicile, ne nourrît contre lui des desseins hostiles. Après avoir fait les préparatifs nécessaires il partit pour Rome à la tête d'une force imposante et entouré d'une splendeur dont depuis longtemps l'Italie n'avait plus eu le spectacle (1209).

La présence d'Othon eut une influence salutaire sur la situation, fit renaître la paix entre les partis, et son expédition fut en quelque sorte une marche triomphale à travers l'Italie plus soumise par la crainte que par l'amour. Le Pape vint au-devant de l'empereur jusqu'à Viterbe; là les deux princes, heureux de se voir, après une si longue lutte soutenue en commun, s'embrassèrent avec l'effusion d'un père

qui revoit son fils. Othon, avant d'être couronné empereur, le 27 septembre 1209, par le Pape, dans Saint-Pierre, prit les plus solennels engagements, comme antérieurement il avait signé à Spire un acte par lequel il promettait au Pape et à ses successeurs obéissance, soumission et respect, renonçait à toute immixtion abusive dans l'élection des prélats, autorisait absolument les appels au Saint-Siége, renonçait à toute prétention à l'héritage des évêques ou aux revenus des églises vacantes, s'engageait à seconder l'Église contre les hérétiques, à laisser au Saint-Siége la paisible jouissance de tous les pays qu'il avait obtenus des empereurs, et à l'assister dans ses efforts pour récupérer ce qui lui avait été arraché, etc.

Othon avait beaucoup promis pour tenir peu. En laissant une garnison allemande à Rome il indisposa le peuple contre lui. Peu à peu il se montra hostile aux intérêts de l'Église dans différentes villes des États du Pape. Enfin il pensait si peu à restituer les biens de la princesse Mathilde qu'il s'empara des domaines du Saint-Siége qui lui convenaient ou les traita comme des fiefs de l'empire.

Innocent III eut soin de rappeler à l'empereur ses promesses formelles; mais Othon avait tellement changé d'opinion, et il persévéra si opiniâtrément dans ses résolutions nouvelles, que ni les prières ni les raisonnements ne firent plus aucune impression sur lui. Il songeait à conquérir l'Italie entière et la Sicile, ne quittait plus la péninsule, ne s'occupait que de ses pensées d'agrandissement et de conquêtes, tandis que la plupart des princes allemands, et les plus considérables d'entre eux, rentraient dans leur patrie à la tête de leurs hommes armés.

Innocent, poussé à bout, ayant consulté les cardinaux, eut recours aux mesures extrêmes. Le jeudi saint (1211) il fulmina l'excommunication contre Othon, « qui avait déserté les nobles sentiments de ses pères, violé la foi jurée, retenu Viterbe et d'autres villes concédées à Saint-Pierre par ses prédécesseurs, et qui se préparait à faire la guerre au roi de Sicile; » et, bientôt après cette sentence, il délia les sujets d'Othon du serment de fidélité qu'ils lui avaient prêté. Il se forma rapidement un parti hostile à l'empereur, qui résolut d'appeler Frédéric II en Allemagne. Othon, à cette nouvelle, se hâta de passer les Alpes (1212), après avoir pris les dispositions nécessaires au repos de l'Italie; il convoqua plusieurs assemblées des États, et, le 7 août 1212, il célébra solennellement son union avec Béatrix, diminuant ainsi les chances qu'il avait de perdre son autorité; mais, la nouvelle impératrice étant morte quatre jours après le mariage, le peuple vit dans cette mort subite le doigt de Dieu; les Bavarois et les Souabes abandonnèrent, pendant la nuit, l'armée de l'empereur, et Frédéric II, arrivé en Allemagne, fut généralement reconnu. C'en était fait de la puissance d'Othon; il fut obligé de fuir et fut poursuivi par son rival jusqu'à Brunswick. Là Othon, s'appuyant sur l'Allemagne du nord-ouest, aurait pu se maintenir encore longtemps contre Frédéric II s'il avait réuni autour de lui les partisans de sa maison et s'il n'avait pas dispersé ses forces. Au lieu de cela il se laissa impliquer dans une guerre contre la France. Philippe-Auguste, l'antique ennemi d'Othon et de l'Angleterre, menaça, en 1213, le roi Jean d'envahir l'Angleterre, attaqua, en attendant, ses alliés, les comtes de Flandre et de Boulogne, comme feudataires parjures, et fit trembler le nouveau beau-père d'Othon, le duc de Brabant. Othon IV marcha contre

l'ennemi, mais le sort se prononça, dans la sanglante bataille de Bouvines (juillet 1214), en faveur des Français. Othon n'eut plus dès lors aucun espoir de reconquérir le trône qu'il avait perdu. Il essaya cependant encore, la même année, de livrer bataille, avec Waldemar, archevêque de Brême, au roi de Danemark, dont l'alliance avec Frédéric avait réveillé son mécontentement; mais il ne fut pas plus heureux dans cette expédition que dans les autres. Fatigué de la lutte Othon se retira dans ses États héréditaires, et il y finit ses jours dans le silence, la solitude, le repentir et la prière. Il mourut dans la Hartzbourg, après s'être réconcilié avec l'Église, sur son lit de mort, le 18 mai 1218.

Cf. Hurter, *Histoire du Pape Innocent III*, t. I et II; Luden, *Hist. du Peuple allemand*, t. XII; Raumer, *Histoire des Hohenstaufen*, t. III; Höfler, *l'Empereur Frédéric II.*

FRITZ.

OTHON (S.), évêque de Bamberg et apôtre des Poméraniens, issu d'une famille considérée, mais mal aisée, de la Souabe, naquit vers 1062 ou 1063, reçut une éducation forte et littéraire, n'eut pas les moyens de poursuivre ses études dans les universités de son pays, et se rendit par ce motif en Pologne, où l'on manquait encore d'ecclésiastiques lettrés, dans l'intention de s'y consacrer à l'instruction de la jeunesse. Il entra par là en rapport avec beaucoup de Polonais distingués, entre autres avec le duc Ladislas Hermann, dont il devint l'aumônier. Il acquit promptement une haute considération à la cour de Pologne, surtout après avoir négocié le mariage du duc avec Sophie, sœur de l'empereur Henri IV, et avoir rempli avec succès en Allemagne diverses ambassades, durant lesquelles l'empereur Henri IV apprit à le connaître assez intimement. Ce prince l'attira à sa cour, en fit un de ses aumôniers, plus tard son chancelier, et en décembre 1102 il l'éleva au siége de Bamberg. Avant cette nomination l'empereur lui avait proposé deux siéges épiscopaux qu'Othon avait refusés, *suspectam habens in manu principis investituram*. Cette fois, quoique l'empereur dût l'investir par la crosse et de l'anneau, il crut ne pas devoir résister, mais il se promit intérieurement de n'entrer en fonctions que lorsqu'il aurait reçu la consécration et l'investiture canonique de la main même du souverain Pontife, *nunquam se in episcopatu mansurum nisi et consecrationem pariter et investituram canonice consensu et petitione Ecclesiæ suæ a manu Domini apostolici suscipere mereretur*. L'empereur lui donna un splendide cortége, malgré lequel Othon fit son entrée à Bamberg nu-pieds, le 1er février 1103. Il ne fut consacré que trois ans après, le jour de la Pentecôte 1106, dans un voyage qu'il fit en Italie, après la déposition de Henri IV et le couronnement de Henri V. Le Pape Pascal II le sacra lui-même à Anagni, *sine obligatione alicujus juramenti*, — *quod nulli a R. Pontifice consecrato nostris temporibus contigit*. En même temps le Pape l'autorisa à se revêtir du pallium huit fois par an, au lieu de quatre, comme ses prédécesseurs.

Othon se signala parmi les prélats d'Allemagne par son zèle apostolique, par son éloquence toute populaire, car il prêchait en allemand. Sa vie était des plus mortifiées; il mangeait peu, même de pain, prenait la discipline et portait par humilité des habits usés et rapiécés. Cette simplicité ayant fait murmurer quelques ecclésiastiques de son entourage, il leur dit: « Chers frères, les revenus de l'Église sont des aumônes des fidèles qu'on ne peut dépenser en vanités. » Les économies qu'il parvenait à faire sur les riches revenus du diocèse, grâce à son

austérité et à sa sage administration, et les riches dons qu'il recevait des princes et des grands, il aimait à les dépenser en bonnes œuvres, en entreprises utiles à l'Église, à la religion, à l'humanité. Un jour qu'on lui offrait d'acheter un poisson fort cher il dit à son économe : « Il ne sera pas dit que le misérable Othon a dépensé tant d'argent inutilement. Apportez ce poisson au Christ, qui m'est plus cher que moi-même ; apportez-le à un malade ; je me porte bien, le pain me suffit. » Un autre jour on lui fit cadeau d'une magnifique pelisse, en le priant de la porter en souvenir du donateur. « Oui, dit-il, je la garderai de manière à ce que les voleurs ne la prennent pas et que les vers ne la rongent pas, » et il en fit cadeau à un pauvre homme qui était très-souffrant. Il avait une liste exacte de tous les malades de sa ville de Bamberg, afin de pouvoir venir en aide à chacun suivant ses besoins. C'est ainsi que, durant une grande disette, il nourrit des milliers de diocésains pauvres, prit toutes les mesures nécessaires pour alléger la misère générale, visitant les malades, faisant ensevelir les morts, et portant un jour lui-même sur ses épaules, jusqu'au cimetière, le cadavre d'une jeune femme qu'il se reprochait de n'avoir pas secourue assez promptement. L'année suivante, l'abondance ayant reparu, Othon distribua aux pauvres qu'il avait à sa charge des milliers de faucilles pour faire la moisson, leur fit, en outre, un présent en argent, et les renvoya chez eux, heureux de les savoir pourvus pour l'avenir. Une foule d'églises et de couvents qu'il bâtit et fonda, restaura et dota, demeurèrent les monuments durables de sa ferveur et de sa bienfaisance. En 1081 il rebâtit à grands frais le dôme de la cathédrale de Bamberg, qui avait été incendié, restaura les colonnes entamées, orna les murs de peintures, fit couvrir les toits et les tours de cuivre, dorer les coupoles et les croix ; en même temps il augmenta notablement la dotation de cette basilique, ainsi que les revenus de l'évêché. Il fonda quinze grands monastères et cinq petits couvents dans diverses parties de l'Allemagne ; tels furent Saint-Jacques à Bamberg, Michelfield, Prufening, Heilsbron, Weisenohe, Ensdorf, Allerspach, Bibourg, Munchsmunster, Windberg, Lankheim, Herrnaurach, Arnoldstein en Carinthie. La Franconie et la Bavière lui durent la restauration de l'ancienne discipline monastique. Quelqu'un lui ayant demandé pourquoi il créait tant de couvents: « Cette terre, répondit-il, est un lieu d'exil ; il faut multiplier les hôtelleries pour la foule de pèlerins et d'étrangers qui la traversent parmi les dangers et les fatigues. Il y a d'ailleurs tant de monde sur la terre qu'il est temps de vivre dans la continence, et celle-ci est plus facile dans les couvents que partout ailleurs; enfin les couvents, s'ils sont riches, peuvent venir en aide aux évêques et leur faire honneur ; s'ils sont pauvres, ils font pratiquer la charité aux fidèles. »

Outre les églises et les couvents qu'il bâtit, il contribua à un nombre considérable de travaux d'utilité publique : *Illis rebus, quæ* POSTERIS *etiam manere possent*, *majores sumptus impendit*, *ut sunt muri*, *pontus*, *aquarum ductus*, *et quidquid ad multorum in longum posset durare commoditatem.*

La Providence avait destiné cet homme incomparable à être l'apôtre des Poméraniens. La Poméranie, soumise, aux onzième et douzième siècles, à la domination de la Pologne, richement dotée par la nature, habitée par un peuple aisé, franc et joyeux, parmi lequel on ne voyait ni pauvres, ni mendiants, ni voleurs, avait déjà, avant la venue d'Othon, été visitée par quel-

ques moines missionnaires. Méprisés à cause de leur aspect misérable, ces pauvres religieux n'avaient trouvé qu'outrages, mauvais traitements, et avaient été promptement chassés du pays. Les Poméraniens n'acceptaient le Baptême que lorsqu'ils succombaient aux armes polonaises; dès qu'ils parvenaient à secouer le joug de la Pologne ils reniaient la foi chrétienne. On nomme, parmi les prédicateurs de l'Évangile qui échouèrent avant Othon, l'évêque espagnol Bernard, qui fut dédaigné comme les autres à cause de son humble apparence et chassé de la province. Bernard entra dans un couvent de Bamberg, y fit la connaissance d'Othon, reconnut en lui l'homme capable de convertir la Poméranie, et n'eut pas de peine à persuader à Othon qu'il devait entreprendre cette grande œuvre. Il lui arriva en même temps de la Pologne une invitation de se consacrer à cette mission. Boleslas, duc de Pologne, fils du duc Wladislas, que nous avons cité plus haut, avait, en 1121, amené les Poméraniens de l'Ouest, vaincus par ses armes, à s'engager par serment à embrasser le Christianisme ; le duc Boleslas, ne pouvant décider aucun évêque ni aucun prêtre polonais à aller évangéliser les Poméraniens, s'adressa à l'évêque Othon, dont il avait connu et apprécié les vertus durant son séjour à la cour de Pologne, et dont il avait appris, depuis, la vie pure, active et bienfaisante. Othon, nommé légat du Pape Calixte II, entreprit, le 24 avril 1124, avec le consentement de son clergé, la mission nouvelle, et partit, suivant le conseil de Bernard, à la tête d'un nombreux cortége, d'un grand nombre de chars, muni d'abondantes provisions, de vases et d'ornements précieux, et de cadeaux destinés aux principaux Poméraniens. A Gnésen le duc de Pologne et toute sa cour vinrent pieds nus au-devant de l'évêque; le duc lui donna des gens qui comprenaient l'allemand et le slave, une foule de chariots chargés de provisions, et de plus le fit accompagner par trois ecclésiastiques que dirigeait Paulicius, prêtre courageux, ardent Catholique, doué d'une éloquence naturelle et populaire, *virum strenuum et catholicum*, *qui etiam naturali facundia idoneus esset concionari ad populum.*

Wladislas, prince de Poméranie, averti de l'arrivée d'Othon, vint au-devant de lui jusqu'à la frontière, à la tête de cinq cents hommes armés. Le duc avait tenu sa parole, il était devenu Chrétien ; mais, craignant les païens, il n'osait pas professer encore publiquement sa foi. Il y avait aussi quelques fidèles parmi les gens de sa suite. Othon et le duc se donnèrent mutuellement toutes sortes de marques d'amitié; Othon fit des présents au duc, et entre autres choses lui offrit une canne dont le prince se servit sur-le-champ avec grand plaisir; de son côté le duc laissa à l'évêque des gens pour le servir et le guider, confia toute la Poméranie à son ministère, et ordonna que partout les missionnaires fussent généreusement accueillis.

Othon entreprit alors la grande œuvre de la conversion des Poméraniens. Il prêcha d'abord dans la ville de Pyritz, où quatre mille personnes des diverses parties de la Poméranie s'étaient réunies pour célébrer une grande fête païenne. Othon expédia, le lendemain de son arrivée aux abords de la ville, Paulicius et les députés des deux ducs pour annoncer aux habitants de Pyritz que les ducs leur envoyaient un évêque chargé de prêcher la religion chrétienne, qu'ils avaient promis d'embrasser; que cet évêque était un seigneur riche et respectable, qui avait entrepris cette mission non par intérêt, mais pour leur salut; qu'ils devaient penser à la vengeance divine, aux défaites qu'ils avaient

subies, et écouter l'évêque; que la terre entière était soumise à la loi du Christ; qu'ils ne pouvaient seuls résister plus longtemps. Les députés n'ayant voulu accepter ni délai, ni subterfuge, et les habitants de Pyritz, pressés de répondre, voyant que leurs dieux ne leur venaient point en aide, acceptèrent la proposition des envoyés d'Othon et demandèrent à grands cris que l'évêque vînt leur parler, ajoutant qu'ils l'écouteraient. L'évêque arriva en effet, avec son cortége, ses chars et toute sa suite. Les habitants de Pyritz, à cette vue, s'effrayèrent, craignant une nouvelle invasion. Cependant l'épouvante disparut à l'aspect de l'évêque, dont l'attitude douce, bienveillante et digne, lui concilia les esprits. Revêtu de ses habits pontificaux, le prélat salua les Poméraniens étonnés, à l'aide d'un interprète d'un rang élevé, et leur dit qu'il avait entrepris ce long voyage uniquement en vue de leur salut. La douceur et la charité de l'évêque gagnèrent tous les cœurs, et l'on écouta avec confiance son enseignement. Othon les catéchisa pendant huit jours, à l'aide de ses prêtres, ordonna un jeûne de trois jours, et engagea les Poméraniens à venir en vêtements blancs recevoir le Baptême. Othon avait fait placer en terre de grands tonneaux remplis d'eau, les avait fait entourer convenablement de draperies, et avait tout préparé de manière à ce que la cérémonie du Baptême se fît avec dignité, ayant soin de tout voir de ses yeux, de mettre la main à tout. Il administrait le Baptême aux jeunes garçons, ses prêtres baptisaient les femmes et les hommes, qui entraient par paire, des cierges à la main, dans les baptistères improvisés par Othon. Il demeura pendant vingt jours à Pyritz; plus de 7,000 Poméraniens reçurent le Baptême et furent initiés à la doctrine, aux usages et aux cérémonies de l'Église. Avant son départ le saint évêque adressa une dernière exhortation aux néophytes, leur expliquant la nature et l'usage des sacrements, leur recommandant vivement d'assister souvent, et avec dévotion, à la sainte messe, de se confesser trois ou quatre fois par an, d'approcher autant de fois de la table du Seigneur, de renoncer à la polygamie. Celui qui jusqu'alors avait eu plusieurs femmes ne devait en garder qu'une, en choisissant celle qui lui plairait le mieux. En même temps il leur exprima énergiquement l'horreur que lui inspirait l'habitude qu'avaient les mères poméraniennes de tuer leurs filles, à leur naissance, quand elles croyaient avoir trop d'enfants.

De Pyritz Othon, accompagné par les gens du duc, se rendit à Kammin. C'est dans cette ville que demeurait la plus distinguée des femmes du duc, qui, depuis longtemps secrètement chrétienne, avait fini par professer hautement sa foi, lorsqu'on lui avait appris la mission d'Othon à Pyritz, et avait, avant son arrivée, disposé la ville en faveur de l'Évangile.

Othon demeura quarante jours à Kammin. Il suffit à peine, avec tous ses prêtres, à instruire et à baptiser tous ceux qui se présentaient, et il fallait souvent que, baigné de sueur et épuisé de fatigue, il s'arrêtât au milieu de ses saintes fonctions. Le duc, ravi de ce succès, vint à Kammin, témoigna la plus vive reconnaissance à l'apôtre et à ses coopérateurs, et couronna leurs efforts en se convertissant complétement, en se présentant au tribunal de la Pénitence et en renvoyant ses vingt-quatre concubines. L'exemple du duc fut suivi par la foule de ses sujets; beaucoup de ceux qui, baptisés autrefois, étaient tombés dans l'apostasie, embrassèrent la pénitence et revinrent au Christianisme. Il y eut aussi des récalcitrants. Ainsi une femme riche

et distinguée des environs de Kammin résista avec une opiniâtreté invincible et consacra tous ses revenus au culte des idoles; elle défendit à ses gens de suivre les offices chrétiens; un jour de dimanche elle les envoya aux travaux des champs, mit elle-même la faucille à la main et tomba morte à l'instant même. Cet accident impressionna d'une manière salutaire les païens opiniâtres et les nouveaux Chrétiens, et contribua efficacement à la sanctification du dimanche.

Mais Othon rencontra de graves difficultés dans les villes de commerce de Julin et de Stettin. Ses guides lui conseillèrent d'entrer à Julin pendant la nuit et d'aller demeurer chez le duc, qui y avait un château avec droit d'asile. Le peuple, furieux, en apprenant le lendemain matin l'arrivée des étrangers, viola le droit d'asile et chassa outrageusement Othon et les siens. Ces mauvais traitements n'inspirèrent d'autre regret au missionnaire éconduit que celui de n'avoir pas obtenu la couronne du martyre. Cependant Othon, ayant menacé les habitants de Julin de la colère du duc de Pologne, opéra un brusque revirement, et les païens déclarèrent tout à coup qu'ils suivraient l'exemple des habitants de Stettin, auxquels Othon devait s'adresser d'abord. En effet Othon se rendit à Stettin et fit annoncer aux principaux habitants le but de sa visite; mais ceux-ci refusèrent de l'entendre, alléguant que parmi les Chrétiens il y avait des voleurs, des brigands, des gens vicieux, que les Chrétiens se maudissaient les uns les autres, et que les Poméraniens ne voulaient rien avoir à faire avec les partisans d'une pareille religion. Othon, sans se laisser ébranler, attendit pendant deux mois qu'un changement de dispositions se révélât parmi les habitants de Stettin; puis il résolut d'envoyer au duc de Pologne un compte détaillé de l'état de la mission. A ce moment les Stettinois déclaraient vouloir envoyer de leur côté des députés au duc et adopter le Christianisme si on leur garantissait une paix perpétuelle et une diminution d'impôts. Ainsi tout espoir de convertir Stettin n'était pas perdu, et, en effet, avant même le retour des députés, l'œuvre de la conversion avait commencé. Othon n'était pas resté oisif. Deux fois par semaine, les jours où il y avait marché, il se revêtait de ses habits pontificaux, et, précédé de la croix et de son clergé, il se rendait solennellement sur la place et prêchait devant tout le peuple. Parmi les auditeurs nombreux qui entouraient l'évêque on remarquait constamment deux jeunes gens d'une des meilleures familles de Stettin. Othon et sa prédication leur plurent, ils demandèrent à être instruits et baptisés. Ils étaient encore revêtus du costume des néophytes, lorsque leur mère, ayant appris ce qui s'était passé, accourut pour voir ses fils et l'évêque, chez lequel ils séjournaient depuis leur baptême. A leur vue la mère tomba évanouie de joie, et, revenue à elle, elle loua le Seigneur, embrassa ses enfants régénérés dans le Christ, et raconta à l'évêque étonné qu'elle était Chrétienne d'origine, d'une famille distinguée, qu'elle avait été amenée captive en Poméranie, où elle avait épousé un homme riche et considéré dont elle avait eu ces deux fils, qu'en secret elle avait toujours recommandés au Sauveur. Dès lors la voie fut ouverte à l'Évangile dans Stettin. Cette pieuse mère convertit toute sa maison et son voisinage; ses deux fils prêchèrent la foi à la jeunesse; les jeunes gens devinrent les maîtres des anciens. Cependant la députation revint de Pologne, ayant réussi dans ses démarches. Le duc, en considération d'Othon et à sa demande, avait accordé la paix perpétuelle et une diminution d'impôts.

L'opposition des habitants de Stettin contre le Christianisme tomba dès lors. Othon s'étant mis à détruire les idoles et les temples païens fut aidé dans son travail par les Stettinois eux-mêmes. Le temple principal, dédié à Triglar, orné de statues, de peintures et d'une grande quantité de choses précieuses, car on y deposait la dîme du butin, fut le premier renversé. On voulut donner tous les objets de prix à l'évêque, mais il n'accepta rien, bénit tout ce qu'on lui offrit et l'abandonna aux Stettinois. Seulement il conserva pour lui la triple tête de Triglar et l'envoya plus tard à Rome. Il laissa subsister tout ce qui n'était pas dangereux; mais il fit vendre en pays étranger le saint cheval noir qui servait à prédire les événements de la guerre et qui avait un prêtre spécial chargé de le nourrir et de le soigner. Il prêcha sévèrement, comme à Kammin, contre l'habitude des mères de tuer leurs filles, et les exhorta à considérer tous les Chrétiens comme leurs frères, à n'en vendre, à n'en voler ni tuer aucun. Il confirma sa doctrine en rachetant une multitude de captifs. Othon eut un succès complet. Toute la ville se fit instruire et baptiser; un seul païen, le prêtre du cheval noir, résista; il mourut d'une mort subite. Le Baptême fut administré comme dans les autres villes. Les néophytes s'avançaient dans une sainte joie pour recevoir le sacrement de régénération. Othon fondait en larmes à la vue de cette riche moisson.

Othon ayant achevé son œuvre à Stettin retourna à Julin. Il fut alors reçu par les Julinois, avertis de tout ce qui s'était passé, comme un ange du Ciel, et l'empressement des néophytes fut si grand qu'Othon et ses auxiliaires parvinrent à peine, en demeurant deux mois à Julin, à en baptiser tous les habitants. Othon et le duc de Poméranie destinèrent Julin à devenir le siége épiscopal de la Poméranie. Othon continua à introduire l'Évangile dans les autres villes du duché, telles que Clonoda, Kolberg et Belgard.

Du reste dès l'an 1000 le duc de Pologne avait créé l'évêché de Kolberg et y avait établi un évêque allemand; mais ce prélat fut tué en 1015, en se rendant en Russie, et sa mort avait mis un terme à l'existence de l'évêché.

Othon acheva à Belgard sa première mission de Poméranie; il retourna à Bamberg, y termina les affaires suspendues depuis son absence d'une année dans les paroisses fondées par lui, confirma ceux qui avaient reçu le Baptême, consacra les églises dont il avait posé les premières pierres et qui avaient été achevées dans l'intervalle. Il aurait volontiers répondu aux désirs des Poméraniens, qui le demandaient pour évêque, mais son clergé ne consentit pas à se séparer de lui. Il laissa cependant plusieurs prêtres parmi les nouvelles populations chrétiennes, et abandonna au duc Boleslas de Pologne, qu'il visita à son retour, le soin d'instituer un évêque de Poméranie. Boleslas désigna le prêtre Adalbert, un de ses aumôniers, qui avait accompagné Othon dans sa mission.

Ce ne fut qu'au printemps 1128 qu'Othon, arrêté jusqu'alors par les malheurs publics et les affaires politiques, put revenir en Poméranie. Cette fois il prit par la Saxe. Il arriva en Poméranie suivi de cinquante chariots chargés de provisions, de vases sacrés, de dons précieux de toute nature, et commença la mission par Demmin. Il y rencontra de nouveau le duc Wratislas, et le détermina à affranchir les plus faibles des captifs qu'il traînait après lui et à ne pas séparer ceux qui étaient parents. Othon acheta un grand nombre de ces Leutices, captifs et païens, les instruisit et les baptisa. En même temps il convint avec le duc

qu'on convoquerait une diète à Usedom pour y traiter des affaires de la religion. Les grands et les principaux citoyens qui parurent à cette diète étaient en majeure partie des païens ou des Chrétiens apostats. Le duc leur présenta le saint évêque en leur parlant le langage du zèle le plus pur et le plus éclairé; il leur recommanda de l'écouter; car, disait-il, si autrefois ils avaient battu et chassé de pauvres missionnaires, mal vêtus, sous prétexte que le Dieu des Chrétiens devait être plus mauvais que tous les autres dieux, puisqu'il n'avait pour prêtres que des mendiants grossiers et ignorants, ils ne pouvaient plus faire le même reproche à Othon, qui était un saint et respectable vieillard, d'une haute naissance, d'une grande fortune, jouissant d'une immense autorité auprès de l'empereur et du Pape, un des premiers princes de l'empire germanique, qui avait abandonné une vie d'honneurs et de richesses uniquement pour leur apporter le salut en Jésus-Christ.

L'assemblée, émue par ce discours, déclara unanimement qu'elle était prête à obéir à la doctrine de l'évêque. Othon prit alors la parole, et, comme c'était le jour de la Pentecôte, il leur expliqua, dans un saint enthousiasme, le mystère de la descente du Saint-Esprit, la bonté et la grâce de Dieu, et fit sur tous ceux qui étaient réunis une telle impression que les apostats se réconcilièrent, que les païens se firent baptiser, et qu'on décréta que l'Évangile serait librement annoncé dans toute la Poméranie. Ce recez de la diète ne plut pas à tout le monde, notamment aux prêtres des idoles, dont un grand nombre s'efforça de maintenir le peuple dans l'idolâtrie par toutes sortes de rêves, de visions, de prétendus miracles, de menaces des jugements de Dieu.

Il se trouvait dans la ville de Wolgast un prêtre de ce genre, qui détermina les bourgeois, dans le cas où soit Othon, soit l'un des siens, viendrait dans leurs murs, à les mettre immédiatement à mort, avec ceux qui leur auraient donné asile. Tel fut en effet le sort qui menaça quelques-uns des compagnons d'Othon; un de ceux qui étaient entrés à Wolgast ne parvint à se sauver qu'en se réfugiant dans le temple consacré à Gérarit, dieu de la guerre, en s'emparant, pour se défendre contre ceux qui le poursuivaient, d'un bouclier d'or dédié à ce dieu, suspendu dans le temple, et qui, suivant la croyance des Poméraniens, rendait invulnérable celui qui le portait.

Le duc, ayant appris combien la ville de Wolgast était mal disposée, s'y rendit en compagnie d'Othon, qui put dès lors y prêcher, et qui convainquit si bien le peuple rebelle qu'il détruisit de ses propres mains les temples des idoles et bâtit une église chrétienne. De Wolgast l'évêque se rendit à Gutzkow, où il trouva les esprits parfaitement disposés à accepter l'Évangile. Seulement le peuple désirait qu'on conservât ou changeât en une église chrétienne un temple des idoles qu'il venait à peine de terminer. Othon ne voulut pas y consentir. « Il ne convient pas, dit-il, que ce qui a été consacré au démon serve au culte du vrai Dieu. Peut-on semer du blé sur des épines et des ronces? » Le peuple finit par mettre lui-même la main à l'œuvre et à détruire son temple. Mais, pour le dédommager de cette perte, Othon hâta la construction d'une église plus belle que le temple détruit, et la consacra par une fête splendide et solennelle à l'occasion de laquelle il montra, dans son sermon, que la dédicace du temple n'était que l'image de la consécration des âmes au service de Dieu. « Tu es, dit-il en se tournant vers Mizlaw, qui gouvernait cette partie de la province et qui avait été baptisé à

Usedom, tu es la véritable maison de Dieu; il faut qu'aujourd'hui tu sois consacré tout entier au Seigneur. » Et il termina son discours en l'engageant à se préserver de toute violence, de tout vol, à aimer son prochain comme lui-même, et à donner la liberté à ses débiteurs pour l'amour de Jésus et la rémission de ses péchés. Mizlaw obéit et eut beaucoup d'imitateurs parmi ses administrés.

Othon se rendit alors, malgré la résistance de ses coopérateurs, à Stettin, où, à l'instigation de quelques prêtres fanatiques des idoles, une réaction violente s'était déclarée contre le Christianisme. Othon aurait pu facilement en venir à bout par la force des armes, puisqu'au même moment Boleslas, duc de Pologne, s'avançait contre Stettin pour punir l'apostasie des Poméraniens et la violation du traité conclu avec eux; mais le saint évêque détourna le prince de toute espèce de violence, le détermina à rebrousser chemin, et se confia uniquement à Dieu pour résister à l'orage et le dominer. Il courut à plusieurs reprises le danger de perdre la vie; son calme, son intrépidité, son aspect vénérable, la sérénité avec laquelle il entonnait le chant des Psaumes avec les prêtres de sa suite, au milieu des plus grands périls, retinrent la fureur des païens. Toutefois la haine finit par l'emporter; au moment où ils allaient le frapper leurs bras demeurèrent paralysés. A la vue de ce miracle les Chrétiens reprirent courage et firent décréter par une assemblée populaire l'établissement définitif du Christianisme sur les ruines du paganisme. On remarqua, parmi les Chrétiens fervents qui rendirent le plus de services au saint évêque, Witstack, un des principaux habitants de Stettin, qui, à la suite d'un rêve où Othon lui était apparu, s'était miraculeusement échappé de la prison qui le retenait dans l'île de Rugen et avait suspendu aux portes de la ville la barque sur laquelle il s'était enfui.

De Stettin Othon se rendit à Julin, où il n'eut pas de peine à ramener ceux qui avaient un moment abandonné la foi. Il désirait profiter du voisinage pour visiter l'île de Rugen et y annoncer la parole de Dieu, mais les intérêts de l'Église le rappelèrent dans son diocèse de Bamberg en 1128, d'où il continua jusqu'à la fin de ses jours à entretenir de fréquents rapports avec la Poméranie.

Othon mourut le 30 juin 1139. Le diocèse de Julin, qu'il avait fondé, fut subordonné directement au Saint-Siége par le Pape Innocent II, en 1140, et fut, en 1170, transféré à Kammin.

Cf. *Vita Ottonis* in Basnage-Canis., t. III; Bolland., *ad* 2 *Jul.;* Ludewig, *Script. rer. Bamb.*, I; Néander, *Histoire de l'Égl.—Voir* Ersch et Gruber, *Encyclopédie ;* Kanegiesser, *Histoire de la Conversion des Poméraniens.*

SCHRÖDL.

OTHON, ÉVÊQUE DE FREYSING. *Voyez* FREYSING.

OTHON DE PASSAU, Franciscain du quatorzième siècle, qu'on dit avoir été maître d'école pendant quelque temps à Bâle, est considéré comme l'auteur d'un remarquable livre de piété, écrit en allemand, intitulé : *les Vingt-quatre Anciens ou le Thrône d'or*. Ce livre parut d'abord sans indication de date ni de lieu; puis se succédèrent deux éditions d'Augsbourg, l'une de 1480 et l'autre de 1483, et deux de Strasbourg, de 1500 et 1508, toutes quatre avec des gravures sur bois. A la fin de la préface d'une édition de Dillingen (1568) il est dit que l'auteur, Othon de Passau, Franciscain, anciennement maître d'école à Passau, avait fait son livre peu à peu, avec une application longue et sérieuse, et qu'il l'acheva le soir du jour de la Purification de Marie, reine du

ciel, dans l'année 1486 depuis la naissance de Jésus-Christ. Le livre d'Othon fut également publié à plusieurs reprises dans les Pays-Bas vers la fin du quinzième siècle. Il reparut sous une forme nouvelle à Ratisbonne, chez Manz, 1836, sous ce titre : *Othon de Passau*, *Couronne des Anciens ou Sagesse et vertus divines de la foi et de la morale catholiques*. On compte Othon parmi les principaux ascètes de la fin du moyen âge, et on le place, tant pour le charme de son style allemand que pour la valeur de ses écrits, à côté du bienheureux Suso (1).

Cf. Bouterwek, *Hist. de la Littérature*, IX ; Kobolt, *Supplém. au Lex. des Savants;* Ersch et Gruber, *Encycl.;* Pfeiffer, *les Mystiques allemands*, et les articles : BERTHOLD DE RATISBONNE, DAVID D'AUGSBOURG, HERMANN DE FRITZLAR, NICOLAS DE STRASBOURG.

SCHRÖDL.

OTHON TRUCHSESS, évêque d'Augsbourg et cardinal, issu de l'antique maison des comtes de Walbourg, naquit en 1514 à Schéer, en Souabe. Il suivit les cours des universités de Tubingue, Dôle, Padoue, Pavie et Bologne ; dans cette dernière école il assista aux leçons du célèbre Alciati et de Hugue Boncompagni, plus tard le Pape Grégoire XIII. Il eut pour condisciples les futurs cardinaux Alexandre Farnèse, Christophe Madruccius et Stanislas Hosius (2). Il se distingua par de rares facultés, une infatigable application, des mœurs pures, et acquit de grandes connaissances en philologie, en théologie et en jurisprudence, savoir auquel se joignit plus tard une grande habileté dans les affaires.

Lorsqu'en 1532 il se consacra à l'état ecclésiastique, pour lequel il avait de bonne heure montré un goût prononcé, il renonça, en faveur de ses frères et des autres héritiers de sa famille, à tous ses biens patrimoniaux. Il fut promptement promu à divers bénéfices ; l'empereur Charles-Quint le nomma membre de son conseil, le Pape Paul III le fit camérier et l'employa dans de nombreuses légations. Il devint chanoine d'Augsbourg en 1541 ou 1542, et lorsqu'en 1543 l'excellent évêque d'Augsbourg, Christophe Stadion (1), vint à mourir, Othon fut appelé à le remplacer. Paul III confirma son élection et lui envoya l'année suivante le chapeau de cardinal. Au moment où Othon prit l'administration de son diocèse celui-ci se trouvait dans une triste situation. Le clergé catholique de la ville d'Augsbourg avait été, en 1537, obligé de s'exiler à Dillingen; les nouvelles doctrines s'étaient répandues dans le diocèse, et tout présageait une déplorable et définitive catastrophe, tant était ignorante et corrompue la majorité des fidèles et du clergé. Dieu cependant envoya à temps Othon pour sauver le diocèse. L'hérésie trouva dans le zèle infatigable, la prévoyance, la sagesse, l'énergique fermeté de Truchsess, une digue insurmontable, la foi catholique un défenseur et un sauveur, le clergé un gardien et un réformateur. Othon défendit avec vigueur la cause catholique dans les diètes auxquelles il assista, et se tint, pour la sauvegarder, en rapport intime avec l'empereur et les ducs de Bavière. Il rendit de grands services à l'empereur dans la guerre de Smalkalde, et l'heureuse issue de cette campagne le fit rentrer, avec son chapitre et le reste du clergé catholique, dans la ville d'Augsbourg. L'Intérim étant, en tout état de cause, un arrêt aux progrès du protestantisme, Othon insista très-vivement pour qu'on l'observât dans son diocèse et

(1) *Voy.* SUSO.
(2) *Voy.* FARNÈSE, MADRUCCIUS, HOSIUS.

(1) *Voy.* STADION.

obtint divers rescrits sévères de l'empereur contre les recalcitrants. Du reste il n'était pas l'ami des demi-mesures; il détestait les disputes religieuses, qui ne mènent à rien, et protesta, en 1555, contre la paix de religion d'Augsbourg. Il laissa un monument digne de son zèle réformateur dans les trois remarquables synodes diocésains qu'il présida en 1543, 1548 et 1567. Dans le second de ces synodes, en 1548, il fit élire une commission de prélats, de doyens et de chanoines, chargée d'examiner sa propre conduite et de lui donner, au nom du synode, les avertissements qui pourraient être nécessaires et auxquels il promettait de se soumettre.

Le synode lui fit répondre qu'il ne demandait qu'une chose, que l'évêque continuât à veiller avec conscience et fermeté à l'observation des statuts décrétés. Othon, pour réformer le clergé de son diocèse, fit plusieurs tournées épiscopales, durant lesquelles il trouva malheureusement chez une grande partie du clergé la plus grossière ignorance et la plus profonde dégradation morale; il priva de leur charge les prêtres incorrigibles, et se créa un droit à l'éternelle reconnaissance de son diocèse en créant un séminaire, un gymnase et une université à Dillingen. Il remit ces fondations, en 1564, entre les mains des Jésuites et leur construisit de plus un beau collége. Il professait une considération infinie pour cet ordre, et surtout pour deux de ses membres les plus éminents, Claude Le Jay et Pierre Canisius, qu'il appela à prêcher dans la cathédrale d'Augsbourg.

Il publia le concile de Trente en 1565 et continua, dans l'esprit de cette sainte assemblée, son œuvre de réforme. En un mot Othon fut pour son diocèse ce que S. Charles Borromée fut pour celui de Milan, et il mérita les louanges extraordinaires que lui donna le duc de Bavière, Albert, dans une lettre adressée au Pape Pie V. Son activité s'étendait bien au delà de son diocèse et lui valut le respect de ses ennemis et l'estime de toute l'Europe. Après avoir administré son diocèse avec honneur durant vingt-neuf ans et avoir été comblé de distinctions de la part du Pape et de l'empereur, il termina sa glorieuse carrière le 2 avril 1573, à Rome, où il aimait à séjourner. Quarante ans après sa mort ses restes furent apportés à Augsbourg; en 1614 on les transféra à Dillingen, où ils reposent près de l'autel de S. Jérôme, dans l'église des Jésuites.

Voir Braun, *Histoire des Évêques d'Augsbourg;* Stempfle, *Programme de l'université de Dillingen*, dans le *Rapport sur les établissements de Dillingen, de l'année scolaire* 1832 *à* 1833; Wimmer, *Correspondance du cardinal Othon Truchsess et d'Albert V*, dans le deuxième volume des Archives des conférences pastorales du diocèse d'Augsbourg. SCHRÖDL.

OTHONIEL, עָתְנִיאֵל (Othniel, LXX, Γοθονιήλ), le premier héros qui soit loué dans le livre des Juges pour avoir affranchi Israël du joug des étrangers, y est appelé fils de Cénez et frère de Caleb (1). Or Caleb n'était pas fils de Cénez; il est toujours désigné comme un fils de Jéphoné, בֶּן־יְפֻנֶּה (2). Par conséquent les mots אֲחִי כָלֵב (3) ne doivent pas être pris dans le sens strict; ils ne désignent Othoniel que comme un proche parent de Caleb. Il est vrai que Caleb lui-même est dit descendant de Cénez, קְנִזִּי (4), mais non son fils, et ce Cénez ne peut pas être celui dont Otho-

(1) *Jos.*, 15, 17. *Jug.*, 3, 9.

(2) Par exemple, *Nombr.*, 13, 6; 14, 6, 30, 38; 26, 65; 32, 12; 34, 19. *Deut.*, 1, 36. *Jos.*, 14, 6, 14; 15, 13.

(3) *Jos.*, 15, 17. *Jug.*, 1, 13.

(4) *Jos.*, 14, 6.

niel était issu, parce qu'Othoniel était plus jeune que Caleb et que le père de Caleb se nommait Jéphoné. Ce qui prouve encore qu'Othoniel n'était pas le frère de Caleb, dans le sens strict, c'est que Caleb lui donna en mariage sa fille Axa (1), tandis que la loi interdisait, sinon expressément, du moins indirectement, le mariage avec la fille de son frère (2).

Caleb ayant dû conquérir, du vivant de Josué, la partie méridionale de la Palestine, et s'étant dirigé vers Debir (Cariath-Sépher), après la soumission d'Hébron, promit sa fille Axa à celui qui se rendrait maître de la ville. Othoniel fit cette conquête et Caleb tint sa promesse (3). Plus tard, après la mort de Josué, les Israélites tombèrent sous le joug du roi de Mésopotamie, Cusan-Rasataim (4), et, après avoir langui pendant huit ans sous ce joug, ils en furent affranchis par Othoniel (5). Cette délivrance fut suivie de quarante années de paix. On ne sait ni à quelle époque Othoniel délivra le peuple, ni à quelle date il mourut.

OTTO (Antoine), partisan de Flacius l'Illyrien (6), surnommé Herzberger, de son lieu de naissance, étant ouvrier tonnelier à Wittenberg, eut l'occasion d'entrer en rapports avec Luther, fut rapidement transformé par son maître en théologien, et, après avoir été pasteur à Græfenthal, devint, en 1543, pasteur de l'église Saint-Nicolas, à Nordhausen. En 1568 le conseil municipal de cette ville le destitua. Il devint alors et demeura assez longtemps curé de Sockey. Otto était, comme tous les Luthériens zélés de son temps, partisan de Flacius. Il luttait avec ardeur contre les Synergistes, les Majoristes, les Osiandristes et les Adiaphoristes, qu'il considérait comme des falsificateurs de la vraie doctrine luthérienne. Otto devint l'occasion d'une controverse au sujet de la triple fin de la loi, controverse qui dura huit ans, dans Nordhausen et les environs, et souleva fortement les passions. Les Luthériens s'accordaient à reconnaître un double but à la loi mosaïque : l'un politique, savoir : maintenir la police extérieure dans la société humaine; l'autre théologique, savoir : amener les infidèles à la connaissance de leurs péchés, les remplir de la crainte des jugements de Dieu et les pousser par là à recourir aux mérites du Christ. Mélanchthon avait ajouté un troisième but, savoir : servir d'avertissement et de stimulant même aux justes, quoique affranchis de la contrainte de la loi et en possession certaine de la justice imputative du Christ. Otto s'éleva contre cette théorie de Mélanchthon. « La loi, disait Otto, ne demande plus rien au fidèle; elle ne l'avertit plus; il opère naturellement les œuvres de la loi, sans loi, sans contrainte. Mélanchthon enlève, par cette trichotomie, la moelle à la pure doctrine de Luther. Cette troisième fin de la loi est le cloaque d'où sont sortis le majorisme et le synergisme. Le vieil Adam a sans doute besoin de la loi par rapport à la discipline extérieure, mais elle n'a rien à voir dans la conscience de l'homme. » Le conflit fut résolu, par la formule de concorde, en faveur des défenseurs de la troisième fin de la loi.

Conf. Döllinger, *Réforme*, etc., t. II et III. Schrödl.

OUDIN (Casimir), Prémontré, né en 1638 à Mézières (dans le département actuel des Ardennes). Destiné par ses parents à exercer l'état de tisserand, il abandonna son métier et se livra, contre leur gré, à l'étude.

(1) *Jos.*, 15, 17.
(2) Par exemple, *Lév.*, 18, 12.
(3) *Jos.*, 15, 15-19. *Jug.*, 1, 11-15.
(4) *Voy.* Cusan.
(5) *Jug.*, 3, 7-11.
(6) *Voy.* Flacius.

En 1656 il entra dans l'ordre des Prémontrés. Lorsqu'en 1680 Louis XIV visita l'abbaye de Bucilly, en Champagne, Oudin fut chargé de complimenter le roi, ce qui valut un cadeau de douze cents francs au couvent. Oudin avait un goût particulier pour l'histoire ecclésiastique. Il reçut de son général la mission de visiter toutes les abbayes de son ordre, en France, en Allemagne et dans les Pays-Bas, pour tirer des archives de ces maisons tout ce qui pourrait être utile à son travail. Oudin exécuta cette tournée avec succès. Il revint, en 1683, à Paris, et se lia avec plusieurs savants. Mais ses travaux scientifiques ne lui furent pas personnellement favorables ; ils développèrent en lui une vanité excessive et une dissipation qui lui firent perdre l'esprit de son état et même celui de la religion.

En 1690 il se rendit à Leyde, embrassa la réforme, et devint sous-bibliothécaire de l'université de cette ville. Ses principaux ouvrages sont :

1. *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiæ antiquis illorumque scriptis*, etc., Lips., 1722, 3 vol. in-fol.; compilation pleine de fautes, d'inexactitudes, ayant leur source dans sa connaissance imparfaite du grec et du latin. Il n'oublia pas, en qualité d'apostat, d'outrager l'antique Église et l'ordre des Prémontrés, qu'il avait abandonné.

2. *Veterum aliquot Galliæ et Belgii scriptorum opuscula sacra nunquam edita*, 1692, in-8°.

3. Un Supplément des auteurs ecclésiastiques omis par Bellarmin. In-8°, 1688 (publié en latin).

4. *Le Prémontré défroqué.*

Cet homme, d'un tempérament de feu, d'un caractère inquiet et méchant, termina sa peu édifiante carrière en 1617, à Leyde, à l'âge de soixante-dix-neuf ans.

Düx.

OURS (les) ne sont pas rares en Arabie et en Palestine, et sont très-dangereux, quand ils sont affamés, non-seulement pour les grands troupeaux (1), mais encore pour les hommes (2). Dans toute l'antiquité l'ours est l'image de la férocité et de la colère (3). En outre sa perfidie est si connue qu'Adamantius lui donna le surnom caractéristique de δόλιος, *le rusé*. Daniel compare les Perses aux ours dans sa prophétie sur les monarchies universelles. En effet la monarchie médo-perse s'était établie en unissant la ruse à la violence.

OVERBERG (Bernard) naquit le 1er mai 1754 à Höckel, dans le diocèse d'Osnabruck, étudia la théologie à Munster, fut ordonné en 1779 et envoyé comme chapelain dans les environs de cette ville. Le ministre de Furstenberg le nomma professeur à l'école normale de Munster en 1783. Il devint recteur et confesseur des chanoinesses de Lorraine de cette ville, en 1785. Plus tard la princesse Galitzin le choisit en qualité de précepteur de ses enfants, et il demeura dans ce poste jusqu'en 1806. En 1809 il fut appelé au séminaire, devint examinateur synodal, membre du consistoire en 1816, et chevalier de l'ordre de l'Aigle rouge de Prusse en 1818. Il mourut le 9 novembre 1826. Sa mort fut entourée de circonstances merveilleuses. Tout le pays de Munster vénéra sa mémoire comme celle d'un saint.

Dès son enfance Overberg avait aspiré à l'état ecclésiastique, et il avait reconnu de bonne heure qu'une éducation vraiment chrétienne était le seul moyen efficace de rendre les hommes heureux dans cette vie et dans l'autre. Ce fut cette pensée qui le dirigea jusqu'à sa mort. Il avait posé dans l'école de Furstenberg (4) le fondement d'une solide instruction philosophique et théologique de la jeunesse, et il acheva

(1) I *Rois*, 17, 34.
(2) IV *Rois*, 2, 24.
(3) Pline, VIII, c. 36. *Jérém.*, 3, 10.
(4) *Voy.* Munster.

cette œuvre capitale en s'appliquant à l'éducation du peuple.

Il fonda l'école normale de Munster, dans laquelle, de 1783 à 1826, il réunit chaque année, pendant deux ou trois mois, les instituteurs et les institutrices de la province, et cette réunion se renouvelait, pour chaque instituteur, pendant plusieurs années consécutives. Il y donnait lui-même l'enseignement religieux et pédagogique et avait des auxiliaires pour les autres cours. Son enseignement était fondé sur une profonde connaissance de l'homme. Sa méthode était populaire ; sa parole, grave, douce, insinuante; sa patience, sa prudence, sa persévérance, infatigables ; un cœur chaud et dévoué, une piété sereine, un caractère calme, une simplicité toute chrétienne, une abnégation constante et une fidélité à toute épreuve dans les petites comme dans les grandes choses assurèrent son influence et le succès de son enseignement. Les vertus qu'il savait si bien pratiquer, il cherchait à les développer dans ses élèves, en prenant pour texte de ses leçons l'Évangile, pour but l'amour de Dieu et du prochain; et ce but, il ne le perdait jamais de vue, comme le constate le journal intime qu'il rédigeait et qu'on retrouva après sa mort (1).

Il avait, au point de vue du développement intellectuel et scientifique des maîtres et maîtresses qu'il dirigeait, associé à la foi et à la morale catholique tous les progrès réels qu'on avait faits à la fin du dix-huitième siècle dans la pédagogique.

Le bien qu'il opéra, sous ce rapport, fut durable et survécut à la tourmente de 1848, tout comme les ouvrages qu'il publia, parfaitement adaptés aux besoins de son temps et de son pays, conserveront toujours leur valeur. La sainteté de ses mœurs sacerdotales donna une efficacité et une autorité merveilleuses à ses leçons et à ses conseils lorsqu'il fut appelé à diriger le grand séminaire de Munster. Toute sa personne était une prédication vivante. Comme les séminaristes suivaient les cours de la faculté de théologie, le supérieur du séminaire avait surtout à les former au point de vue ascétique et liturgique. Overberg faisait tous les soirs la prière avec les séminaristes. A la fin de la prière il leur adressait quelques paroles simples et affectueuses, qui servaient de sujet de méditation pour le lendemain matin. Rarement les séminaristes quittaient la chapelle sans avoir été touchés de la parole pleine de force et d'onction de leur supérieur.

L'influence d'Overberg, comme confesseur et directeur des âmes, s'étendit au loin, et sa réputation se propagea bien au delà des frontières de l'Allemagne.

Il laissa les ouvrages suivants :

1. *Nouvel Abécédaire*, Munster, 1788 (souvent réimprimé).

2. L'*Enseignement primaire*, *destiné aux maîtres d'école*, Munster, 1793; 5e éd., 1807.

3. *Hist. de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 7e éd., 1799.

4. *Manuel de la Religion catholique*, 1804 et 1807.

5. *Grand Catéchisme*, 1804, 13e édition.

6. *Petit Catéchisme*, 1804, 16e édition.

7. *Livre de Prières pour tous les jours de la vie*, 1807.

La plupart des écrits d'Overberg, qui prenait aussi part à la rédaction de plusieurs journaux, ont été traduits en hollandais.

Cf. *Lexique des Savants et des Écrivains*, de Waitzenegger, t. III, p. 345, 346. KRABBE.

(1) Cf. Krabbe, *Vie de Bernard Overberg*, Munster, 1846, p. 100-170.

OXFORD (UNIVERSITÉ D'). On fait souvent remonter l'origine de cette université au temps d'Alcuin ou d'Alfred le Grand, ce qui n'est fondé qu'en ce sens que les écoles ecclésiastiques qui existaient à Oxford contribuèrent peu à peu à constituer l'université. Dans le sens strict l'origine de l'université remonte à la seconde moitié du douzième siècle et ne peut aller au delà du règne de Richard Cœur de Lion.

Une foule de maîtres et d'élèves ayant quitté Paris, à la suite des divisions qui déchirèrent l'université de cette ville en 1229, et s'étant rendue à l'université d'Oxford, la fit promptement parvenir à l'apogée de sa prospérité. On prétend que le nombre de ceux qui fréquentèrent à cette époque l'université d'Oxford (y compris les serviteurs de l'université et des élèves) s'éleva à 30,000.

L'université demeura dans cet état florissant jusqu'au milieu du quatorzième siècle. A la fin de ce siècle elle ne comptait plus que 5,000 étudiants ; elle n'en avait plus que 1,000 vers le milieu du quinzième.

Les 19 colléges et les 5 cours qui forment aujourd'hui l'université datent des quatorzième, quinzième et seizième siècles. Le collége du Christ est une fondation du cardinal Wolsey; c'est le plus vaste et le plus grandiose de tous. Tous ces colléges ont des logements commodes et plus ou moins élégants pour les supérieurs, les fellows et les étudiants, de grands et souvent de magnifiques réfectoires, des chapelles, des bibliothèques. Les bâtiments qui servent spécialement aux cours universitaires et qui constituent, dans un sens strict, l'université, sont également grandioses; ce sont : l'église de Sainte-Marie, les cours publics, le grand amphithéâtre des promotions et des éloges publics, la bibliothèque Bodleyenne, la bibliothèque de Radcliffe. Les Papes donnèrent à Oxford, comme à toutes les universités en général, des marques de leur faveur, en lui concédant des droits et des priviléges. Le Pape Clément V insista pour la création de chaires nouvelles ; le Pape Boniface VII exempta l'université de toute juridiction épiscopale et métropolitaine. L'université d'Oxford, comme celle de Paris, eut les plus vives discussions avec les ordres mendiants, notamment avec les Dominicains, et fut divisée, comme toutes les universités du moyen âge, entre les nominalistes et les réalistes. Wiclef (1), un des ardents adversaires du nominalisme et des ordres mendiants, poussa la controverse jusqu'à l'hérésie.

On remarque, parmi les professeurs qui furent la gloire de l'université d'Oxford durant le moyen âge, Robert Pulleyn († 1150), Roger Bacon († 1292), Duns Scot († 1308), Jean Peckham († 1292), Nicolas Suissel, etc., etc.

La réforme fit d'Oxford la citadelle de l'anglicanisme. Dans les temps modernes il s'est manifesté dans son sein une remarquable réaction en faveur de l'Église catholique, réaction qui provient surtout de ce que l'université d'Oxford est le foyer principal de la haute Église et que celle-ci prétend reposer sur la suite non interrompue des évêques anglicans, remontant jusqu'aux Apôtres.

Cf. GRANDE - BRETAGNE, HAUTE ÉGLISE, CAMBRIDGE, PUSEY.

SCHRÖDL.

OZANAM (A.-FRÉDÉRIC), à qui ses amis ont élevé le monument le plus digne de lui en publiant une édition de ses *Œuvres complètes* (2), et dont le Père Lacordaire a écrit la vie de sa plume éloquente et magistrale, naquit, le 23 août 1813, à Milan. Il avait fait de solides études littéraires, que cou-

(1) *Voy.* WICLEF.

(2) Paris, 1855, 8 vol. in-8°.

ronnèrent les sages leçons de philosophie de M. l'abbé Noirot (1). En 1831 il vint à Paris. A cette époque l'opinion publique était encore hostile aux Bonald, aux Lamennais, aux de Maistre, aux Chateaubriand. Entre les deux camps ennemis grandissait une jeunesse ardente, livrée à un enseignement public ouvertement contraire à l'Église. Ozanam, jeune, pur, sincère, ardent, côtoyait les bords de cet abîme. D'après le désir de son père il fréquenta les cours de droit, quoique son penchant le poussât à l'étude de la poésie, de l'histoire, de la littérature et de la philosophie. Il lut les auteurs anciens et modernes, apprit à la fois les langues italienne, espagnole, anglaise et allemande. Pendant qu'il se livrait à des études si variées, sa foi et son zèle pour les pauvres l'associèrent à sept autres étudiants, dirigés par un respectable et fervent chrétien, M. Bailly, qui, contrairement à l'opinion généralement répandue, fut le véritable fondateur de la *Société de Saint-Vincent de Paul*. Ozanam continuait à suivre les cours de la Sorbonne et du Collége de France, qui, quelque science qu'on y déployât, étaient peu favorables aux doctrines de l'Église. Ozanam prenait souvent le parti de déposer sur la chaire des professeurs des lettres qui réclamaient contre des assertions inexactes, des agressions injustes, et ses réclamations ne demeuraient jamais sans effet. Il s'associa de nouveau à ses amis pour demander à l'archevêque de Paris, Mgr de Quélen, la création de conférences religieuses, qu'en effet le pieux prélat fonda à Notre-Dame pour la jeunesse des écoles.

En 1836 Ozanam avait pris le grade de docteur en droit, et bientôt après il conquit avec éclat le même grade à la faculté des lettres par deux savantes thèses.

Lyon, la ville natale de sa famille, le réclama alors comme professeur de droit commercial. Il avait fait ce cours avec succès depuis un an lorsqu'il concourut, à la faculté des lettres de Paris, pour une place de professeur agrégé, et fut nommé en tête de la liste. Il avait vingt-sept ans lorsqu'en 1841 il inaugura ses leçons à la Sorbonne.

Nul n'était plus scrupuleux qu'Ozanam dans son enseignement. Pour chaque leçon il entassait une masse de matériaux qu'il coordonnait d'un regard sûr et sévère; il préparait la forme même de chacune de ses leçons en la prononçant à haute voix dans son cabinet. Jamais il ne montait en chaire sans s'être mis à genoux et avoir prié dans son cabinet avant de partir. Depuis quarante ans aucune chaire de la Sorbonne n'avait été occupée par un Catholique convaincu. Ozanam fut le premier qui, à ce titre, fit honneur à la doctrine de l'Église et aux traditions littéraires de l'université. Le principal objet de ses recherches et de ses leçons fut la civilisation du moyen âge.

La mort de Fauriel ayant laissé la chaire de littérature étrangère vacante à la Sorbonne, Ozanam la remplit, à peine âgé de trente-deux ans.

La révolution de février éclata. Au milieu de l'agitation générale Ozanam demeura paisible et maître de lui. Il fut un des amis de l'archevêque de Paris, Mgr Affre, qui prièrent le prélat de paraître au milieu des combattants comme pacificateur. On sait que le prélat exauça cette prière et tomba martyr de son dévouement.

Le calme rétabli, Ozanam reprit ses leçons. Il publia alors des études sur la

(1) Professeur de philosophie au lycée de Lyon pendant plus de trente ans, recteur de l'Académie de cette ville depuis 1848, aujourd'hui inspecteur général de l'Université en retraite.

Germanie, que l'Académie française couronna deux fois du prix de 10,000 fr.; puis il fit paraître les Études historiques, littéraires et artistiques, sur les poëtes franciscains de l'Italie.

Tous ces travaux, animés d'un même esprit, d'une même pensée, ayant un même but, la gloire de l'Église, Ozanam voulait les réunir en un seul et grand ouvrage, qui devait former l'histoire de la littérature et de la civilisation du moyen âge, envisagée au point de vue du Christianisme, depuis le cinquième siècle jusqu'à la fin du treizième, c'est-à-dire jusqu'à Dante. Malheureusement, vers Pâques 1852, Ozanam tomba malade. Il se rendit aux Eaux-Bonnes et à Biarritz sans éprouver de soulagement. De là il voulut entreprendre un pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle. Le froid ne lui permit d'arriver que jusqu'à Burgos. Alors il se dirigea pour la quatrième fois vers le ciel d'Italie.

Le 13 avril 1853 il écrivit à Pise, avec la résignation d'un Chrétien, son testament; il reçut les derniers sacrements à Marseille, et mourut paisiblement le matin du jour de la Nativité de la sainte Vierge.

Lyon voulut garder son cercueil lorsqu'il traversa cette ville; mais il continua son triste et glorieux voyage, et fut déposé à Paris non loin de cette jeunesse qu'il avait si souvent charmée par sa parole, édifiée par ses exemples.

Ainsi mourut Ozanam, illustre par sa science et son enseignement, plus grand par sa foi, sa piété et la pureté de ses mœurs.

La France a eu le mérite de produire l'Histoire de la Civilisation. M. Guizot l'avait esquissée à grands traits, tout en méconnaissant parfois l'influence de l'Église; Ozanam remplit cette lacune. Il montra partout l'Église rajeunissant, organisant toutes les parties de la vie sociale, les mœurs, les arts, les sciences, le gouvernement, l'administration, l'économie politique.

L'édition de ses œuvres complètes, en 8 vol. in-8°, renferme les travaux suivants :

Les tomes I et II décrivent, dans l'ouvrage intitulé : *la Civilisation au cinquième siècle*, les mœurs de ce siècle, le paganisme, le droit, la littérature païenne, la poésie, la tradition littéraire, la théologie, la philosophie et les institutions chrétiennes; la Papauté et le monachisme; les mœurs et les femmes; la langue latine devenue chrétienne; l'histoire, la poésie, l'art, la civilisation matérielle de l'empire romain; le commencement des nations néo-latines; les écoles et l'instruction publique en Italie, du cinquième au treizième siècle. Malheureusement on regrette ici l'absence des textes découverts à la suite d'une mission exécutée en Italie, confiée à Ozanam, en 1846, par M. de Salvandy, ministre de l'instruction publique, et publiés dans l'écrit intitulé : *Documents inédits pour servir à l'histoire littéraire de l'Italie, depuis le huitième siècle jusqu'au treizième, avec des recherches sur le moyen âge italien*, Paris, 1850, VI, 414, p. 81—410, documents parmi lesquels on distingue les remarquables *Graphia aureæ urbis Romæ*.

Les tomes III et IV donnent la 2e édition du livre intitulé : *les Germains avant le Christianisme*, renfermant, dans le Ier volume (t. III), 1re partie : la Germanie avant les Romains; les limites de la Germanie; l'origine des Germains, leur religion, leur droit, leur langue, leur poésie; 2e partie : la Germanie en face de la civilisation romaine; la civilisation des Germains, leur opposition à l'influence romaine; et, dans le IIe volume (t. IV), la Germanie chrétienne sous les Romains; le Christianisme avant l'invasion; les Franks;

la prédication des Irlandais ; les Anglo-Saxons et S. Boniface, Charlemagne et les Saxons ; l'Église, l'État, les Écoles.

Le tome V renferme la 2[e] édition de l'écrit : *les Poëtes franciscains en Italie au treizième siècle*, charmante étude sur les services que les premiers Franciscains rendirent à la littérature italienne, qui traite de la poésie populaire en Italie avant et après S. François, surtout de S. François comme poëte et fondateur d'une école de poëtes, d'architectes et de peintres ; de ses premiers disciples, S. Bonaventure, des frères Pacifico, Jacomico de Vérone, Jacopone de Todi, etc., et des sources poétiques de *la Divine Comédie.*

Le tome VI est une 3[e] édition du magnifique livre intitulé : *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, qui expose et explique *la Divine Comédie* du point de vue de la philosophie du treizième siècle, ce qu'on n'avait jamais fait jusqu'alors. Il montre, dans le poëte enveloppé dans le tourbillon des révolutions de sa patrie, le prophète des vérités éternelles, le représentant d'une philosophie essentiellement nationale et d'une poésie véritablement sociale.

Les tomes VII et VIII renferment, sous le titre de *Mélanges*, une série d'articles portant, la plupart, sur des questions de religion, de philosophie, de politique, de jurisprudence, et en outre des biographies, des discours et des voyages. Ces opuscules offrent la même rectitude de vue, la même gravité de pensée, la même lucidité de style. C'est surtout dans ses études de droit que l'auteur a puisé la rigueur et la logique de démonstration qu'il porte dans ses travaux historiques, et dont la clarté peut d'autant plus servir de modèle aux Allemands qu'elles traitent surtout de la civilisation et de la littérature de leur patrie.

BUSS.

OZIAS (עֻזִּיָּה ou עֻזִּיָּהוּ ; LXX, Ὀζίας), ou **AZARIAS** (עֲזַרְיָה ou עֲזַרְיָהוּ ; LXX, Ἀζαρίας), fils et successeur du roi de Juda Amazias. Il se nomme Ozias dans les Paralipomènes (excepté 1 Par., 3, 12) et Azarias dans le quatrième livre des Rois (excepté 15, 13, 30, 32, 34) ; mais les Septante disent Ἀζαρίας, et c'est là, en effet, vraisemblablement son nom, tandis que l'autre lui fut donné en vue de ses faits de guerre. Il était âgé de seize ans lorsque, après le meurtre de son père, il fut élu roi et fit ce qui était juste devant le Seigneur, comme son père Amazias (1), mais seulement tant que vécut Zacharie, « qui avait le don d'intelligence et qui voyait Dieu. » Durant cette période son règne fut prospère ; il fit heureusement la guerre aux Philistins et aux Arabes, renversa les murs de Geth, de Jabnie et d'Azot, défit les Arabes près de Gurbaal et rendit les Ammonites tributaires. Il fortifia Jérusalem par de puissantes tours et d'habiles travaux d'art, organisa une excellente armée, l'équipa soigneusement, bâtit des tours dans le désert, creusa de nombreuses citernes en vue de ses nombreux troupeaux, aima et protégea l'agriculture, eut beaucoup de laboureurs et de vignerons sur les montagnes et dans le Carmel (2). Cependant il n'abolit pas le culte des idoles, et « le peuple continua à sacrifier sur les hauts lieux et à offrir de l'encens (3). »

Ce qui fut encore plus malheureux, c'est que sa puissance l'aveugla et l'entraîna au mépris de la loi divine et à usurper les fonctions sacerdotales dans le sanctuaire même. Ce fut sa perte ; car un jour que, malgré les vives représentations des prêtres, contre lesquels il

(1) IV *Rois*, 15, 1-3. II *Par.*, 26, 1-4.
(2) II *Par.*, 26, 5-15.
(3) IV *Rois*, 15, 4.

s'irritait, il voulut offrir l'encens dans le sanctuaire, il fut subitement frappé de lèpre, ce qui mit un terme à son règne. On l'emporta hors du sanctuaire, dans une demeure isolée, où la lèpre, qui ne le quitta plus, l'obligea à demeurer jusqu'à sa mort. On l'ensevelit dans le cimetière des rois, mais non dans les sépultures royales (1).

Il y eut durant son règne un grand tremblement de terre (2), dont on ne sait pas exactement la date. Josèphe le rapporte au temps où l'on offrait l'encens aux idoles, et prétend que ce tremblement de terre fendit le toit du temple, et qu'à travers la fente un rayon de soleil tomba sur le visage du roi et rendit visible la lèpre de son front (3). On ne dit nulle part dans quelle année du règne d'Ozias eurent lieu ce sacrifice et cette explosion de la lèpre. Il est cependant difficile que cela eût eu lieu avant les dix dernières années de son règne, parce que Joatham, qui n'avait que vingt-cinq ans à la mort

(1) II *Par.*, 26, 16-21.
(2) *Amos*, 1, 1. *Zach.*, 14, 4, 5.
(3) *Antiq.*, IX, 10, 4.

de son père (1), put prendre les rênes du gouvernement, et devait, par conséquent, avoir au moins quinze ans. Mais quand IV Rois, 15, 1, place le commencement du règne d'Ozias à la vingt-septième année de Jéroboam II, roi d'Israël, il faut évidemment considérer cette date comme une faute de copiste; car, d'après IV Rois, 14, 2, Amazias, père d'Ozias, régna vingt-neuf ans; d'après IV Rois, 14, 23, Jéroboam II devint roi dans la quinzième année d'Amazias; par conséquent celui-ci n'a régné simultanément que quinze ans avec Jéroboam. Il eut pour successeur, sans interrègne, son fils Ozias, dont le règne peut avoir commencé, non dans la vingt-septième, mais seulement dans la quinzième année du règne de Jéroboam. Le chiffre 27 résulte, sans aucun doute, d'un changement de טו, 15, en כז, 27, par une faute des copistes. Les tentatives faites pour justifier le chiffre 27 n'ont pas réussi.

Cf. Keil, *Comm. sur les livres des Rois,* p. 453, et l'artice HÉBREUX.

WELTE.

(1) IV *Rois*, 15, 33.

FIN DU TOME SEIZIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

DU SEIZIÈME VOLUME.

O

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU SEIZIÈME VOLUME.

Clichy. — Impr. M. Loignon, Paul Dupont et Cie, rue du Bac-d'Asnières, 12.

